سلسلة المائة كتاب

المرئي واللامرئي

موريس ميرلو بونتي

ترجمة: د. سعاد محمد خضر

مراجعة: الاب نيقولا داغر




وزارة الثقافة والاعلام
دار الشؤون الثقافية العامة
بغداد ١٩٨٧



تصـــدر عـــن
دار الشـؤون الثقـافيـة العـامـة

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير
الدكتور محسن جاسم الموسوي

تعنون كافة المراسلات
لرئيس مجلس ادارة دار الشؤون الثقافية العامة

العنـــوان
أعظمية - ص . ب ٤٠٣٢ تلكس ٢١٤١٣٥
العنوان البرقي فلق تلفون - ٤٤٣٦٠٤٤
بغـداد - العـراق

موريس ميرلو - بونتي

المرئي واللامرئي

متبوعاً بملاحظات العمل

أعد النص
كلود لوفور

ترجمة وتعليق
الدكتورة سعاد محمد خضر

مراجعة: الاب نقولا داغر

الطبعة الاولى ١٩٨٧.

هذا الكتاب ترجمة للاصل الفرنسي.

Le Visible et L'invisible

Par : Maurice merleau Ponty

Gallimard — Paris 1964

تنويه

توفي موريس ميرلوبنتي في الثالث من مايو (مايس) لعام (١٩٦١) . وقد وجدت في أوراقه مخطوطة تحوي الجزء الاول من عمل بدأ تحريره قبل سنتين . والعمل كان بعنوان المرئي واللامرئي ؛ ولم نجد من أوراقه أثراً لذلك العنوان قبل مارس (أذار) ١٩٥٩ . ولكن عثر على ملاحظة سابقة عن هذا التأريخ ، تعود لنفس المشروع وتحمل عناوين مثل . الوجود والشعور . أو سلالة الحقيقة . وأيضاً فيما بعد . أصل الحقيقة .

المخطـــــوطة :

وتحوي مائة وخمسين صفحة من القطع الكبير مكتوبة بخط صغير ومصححة بشكل واسع . وكانت الكتابة على وجهي الصفحات .

الصفحة الأولى تحمل تأريخ مارس (آذار) ١٩٥٩ :

الصفحة ذات الرقم ٨٣ تأريخ يونيو (حزيران) ١٩٥٩ . ويبدو أن الكاتب كان قد حرر مائة وعشر صفحات بين ربيع وصيف نفس العام . ثم وفي خريف العام التالي حرر النص من جديد ، دون الأهتمام بثماني صفحات الأخيرة (١٠٣ – ١١٠) والتي كانت ستفتتح أنذاك فصلاً جديداً . وكانت الصفحة (١٠٣) المعاد تحريرها ، تحمل تأريخ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠ ، وبعنوان : التساؤل والحدس .

بنية العمـــــل :

لقد كانت أشارات الخطة نادرة ، ولا تتفق تماماً فيما بينها . ومن المؤكد أن المؤلف كان يعدل من مشروعه أولاً بأول وهو يكتب . وعلى أي حال يمكن الأقرار بأن العمل كان لابد وأن يحوي أبعاداً هامة ، وأن النص الذي بين أيدينا ليس سوى الجزء الأول من ذلك العمل . وهو يلعب دور المقدمة .

وفيما يلي بعض الخطط التي أستطعنا أيجادها :

أ – مارس (أذار) ١٩٥٩ ، في رأس الصفحة .

الجزء الأول : الوجود والعالم

الفصل الأول : التأمل والتساؤل

الفصل الثاني : الوجود ما قبل الموضوعي : (أنا العالم)

.

.

الفصل الثالث : الوجود ما قبل الموضوعي : **ما بين الطبيعة المادية .**

الفصل الرابع : الوجود ما قبل الموضوعي : **داخل العالم (تشابك العالم)**

الفصل الخامس : **الأنطولوجيا الكلاسيكية والأنطولوجيا الحديثة**

الجزء الثاني : **الطبيعة**

الجزء الثالث : **العقل الأول**

ب - مايو (مايس) ١٩٦٠ ، في ملحوظة ، على الصفحة الأولى :

الوجود والعالم

الجزء الأول : العالم الرأسي الأخرس أو الوجود المتسائل الفج البدائي

الجزء الثاني : كان سيكون الوجود البدائي والأنطولوجيا الكلاسيكية

وفي الصفحة التالية نجد :

الفصل الأول : لحم الحاضر أو الـ «يوجد»

الفصل الثاني : رسم الزمن وتطور الكائن الفرد

الفصل الثالث : الجسد ، المعرفة الطبيعية والفعل

الفصل الرابع : التقاطع البصري

الفصل الخامس : «الداخل العالم» ، والوجود ، العالم والوجود

ج - مايو (مايس) ١٩٦٠ وفي أحدى الملاحظات :

١ - الوجود والعالم

الجزء الأول : العالم الرأسي أو الوجود البدائي

الجزء الثاني : الوجود البدائي والأنطولوجيا الكلاسيكية

الطبيعة

الأنسان

الله

خاتمة : الفكرة الأساسية - ممر الى مفاضلات الوجود البدائي . الطبيعة - العقل الأول ، التأريخ ، الوجود المتحضر - الأنتاج

٢ - الطبيعة والعقل الأول

د - أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٦٠ ، وفي أحدى الملاحظات :

١ - الوجود والعالم

الجزء الأول : التأمل والتساؤل .

الجزء الثاني : العالم الرأسي والوجود البدائي
الجزء الثالث : الوجود البدائي والأنطولوجيا الكلاسيكية
هـ - نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٦٠ . وفي أحدى الملاحظات :
١ - المرئي والطبيعة
١ - التساؤل الفلسفي
٢ - المرئي
٣ - عالم الصمت
٤ - المرئي والأنطولوجيا (الوجود البدائي)
٢ - الكلمة واللامرئي
و - بدون تأريخ ، ولكن على ما يبدو أنه في نوفمبر (تشرين الثاني) أو ديسمبر (كانون الأول) ١٩٦٠ ، وفي ملاحظة :
١ - المرئي والطبيعة
التساؤل الفلسفي
التساؤل والتأمل
التساؤل والديالكتيك
التساؤل والحدس (ما أعمله في هذه اللحظة) .
المرئي
الطبيعة
أنطولوجيا كلاسيكية وأنطولوجيا حديثة
٢ - اللامرئي والعقل الأول

أن تلك الأشارات لا تسمح بأن نتصور ماذا كان سيكون عليه العمل في مادته وفي شكله . وستكون لدى القارئ فكرة أحسن عنه بقراءة الملاحظات التي ننشرها في نهاية النص . ولكن على الأقل نستفيد منها لكي ندرك بوضوح أكثر نظام المخطوطة ذاتها وأذا ما تشبثنا في الواقع ، بالتقطيعات المذكورة في النص ، فإنه يجب علينا أن نقتصر على ذكر الجزء الأول : الوجود والعالم ، والفصل الأول : التأمل والتساؤل ، في حين أن كل الأقسام الأخرى سترد في نفس الخطة طالما أنها مسبوقة بعلامة 8 . فإن الملحوظة (ف) التي تؤكد وتكمل السابقة وقد حررت في نفس الوقت الذي حرر فيه فصل «التساؤل والحدس» (وحدده الكاتب بقوله : هو ما أعمله في هذه اللحظة) . تدلل على أننا لا نستطيع أن نحتفظ بذلك التقطيع . الى جانب ذلك فقد حمل

الكاتب عنوان الجزء الأول – الوجود والعالم – وذكر بدلاً عنه : المرئي والطبيعة ، وإن المقتطفات المسبوقة بالعلامة § قد جمعت بسبب تشابه المعاني وأصبح واضحاً أن المقتطفين الأخيرين لم تكن لهما وظائف المقتطفات السابقة .

وقررنا أذن أن نحضّر النص بأتباع الأشارات الأخيرة للكاتب : وقد ميزنا أولاً ثلاثة فصول ورتبناها في باب مشترك عنوانه : التساؤل الفلسفي . الفصل الأول بعنوان : التأمل والتساؤل ، والذي يتألف من ثلاثة أقسام تحوي نقد الأيمان المدرك ، والعلمية ، والفلسفة التأملية ، والفصل الثاني يحوي : التساؤل والديالكتيك مقسماً الى قسمين : هما تحليل فكر سارتر وتفسير العلاقات بين الديالكتيك والتأمل ، والفصل الثالث : التساؤل والحدس وهو يحوي أساساً نقداً للظاهراتيه . وبقي أن نذكر القسم الأخير التقاطع البصري وأين نضعه ، وهو الذي لم تذكره الملاحظة (ف) وكان علينا أن نضعه إما فصلاً أخيراً للتساؤل الفلسفي ، أو كفصل أول للقسم الثاني المذكور : المرئي . وقد كنا مقتنعين بالأختيار ، فقد بررته مناقشات أساسية . ولكن في غياب توجيه صريح من قبل الكاتب ، والذي هو مع ذلك ما كان ليكون حاسماً . فقد فضلنا أن نختار الحل الذي يعتبر حدا أدنى لتدخلنا ؛ يعني أننا تركناه ليكون آخر الفصول .

حالة النص :

أن مخطوطة المرئي واللامرئي قد أعمل فيها الكاتب طويلاً كما يوضحه الكثير مما شطب وكثرة التصحيحات . وعلى أي حال لا يمكننا أن نفكر بأن نص المخطوطة قد وصل الى حالته النهائية . وقد أبعدنا بالتأكيد كثيراً مما تكرر ولم نستبعد مع ذلك أن نقوم ببعض التنقيحات . وفي تصحيح البداية ، وعلى وجه الخصوص ، فقد خامرنا بعض الشك لأنه كانت توجد ملحوظة تثير أمكانية تنسيق جديد للعرض . فقد كتب الكاتب يقول : لربما نعيد الصفحات (١ – ١٣) بجمعها : ١ – ماهو مؤكد ، (الشيئ) ، (الأخر) ، (الحقيقة) . ٢ – ماهو غير مؤكد أن نقبل بالنقائض ، ولا أن نتمسك بالتأكيدات المادية، مجال التأمل .

ومن جهة أخرى ، فإن ماله دلالة هو أن الكاتب قد أستخدم مرتين ولنفس النص مقتطفاً من كتاب بول كلوديل ، مذكوراً في (ص ١٤٠ – ص ١٦١) في هذا الكتاب ، ومع ذلك لم ينبه القارئ الى هذا التكرار . وربما كان القصد من ذكر الفقرتين التدليل على أن تنقيحاً ما كان سيحدث وكان ضرورياً ..

ملاحظات العمل :

لقد أعتقدنا أنه من الأفضل أن نتبع نص المرئي واللامرئي ، بذكر بعض ملاحظات العمل

التي يمكننا أن توضح معناه . فقد درج الكاتب غالباً على أن يرمى بأفكاره على الورق من غير أن يفكر بأسلوبه ، وحتى دون أن يكون مضطراً الى صياغة جمل كاملة . وهذه الملاحظات ، والتي ينحصر بعضها في أسطر . ويمتد بعضها أحياناً أخرى الى صفحات عديدة وكلها تكون خطة التطورات التي تظهر في القسم الأول ، أو التي كان يجب أن تظهر في سياق العمل . ومنذ نهاية عام ١٩٥٨ ، كانت تلك الملاحظات مرتبة ومؤرخة .

ولم يكن ممكناً أو مأمولاً ، أن ننشرها كلها ، فلربما حطمت النص . ومن جهة أخرى ، بما أن عدداً كبيراً منها مضمر غير واضح ، ومنها ما لم يكن يربطها أي علاقة مباشرة مع موضوع البحث فلم يكن الأحتفاظ بها شيئاً مفيداً .

وحينذاك كان الأختيار ضرورياً ، وكان من الممكن أن يثير الانتقاء بعض مشاكل التفسير والشرح فخشينا الوقوع في الخطأ . ولكن بدلاً من أن نتخلى عن ذلك ، فقد خاطرنا بالأختيار طالما كنا مقتنعين بتنوع المواضيع المطروقة . بصفة التأمل ، وبالتعبير الدقيق عن الفكرة رغم كونه متنافراً ، وان تلك الملاحظات قد تجعل القارئ أكثر أحساساً بعمل الفيلسوف .

نشر المخطوط والملاحظات :

وفيما يخص المخطوطة ، فقد أقتصرنا على وضع التنقيط أهتماماً منا بجعل القراءة أكثر سهولة . وفي المقابل ، فإننا أحتفظنا بحالة النص كما هو لأنه يجب أن نترك للتعبير حيويته الأولى .

وقد قدمنا في كل مرة نرى ذلك ضروريا ، قدمنا المراجع التي تتطلب ملاحظات العمل ، أو أكملنا نص الكاتب .

وإذا كان علينا أن ندخل أو ننشئ تعبيراً ما ، لكي نوضح معنى جملة ما ، فإننا وضعناه بين أقواس ومتبوعاً بملاحظة توضيحية في أسفل الصفحة

أما النصوص التي من الصعب قراءتها أو المشكوك فيها فقد ذكرناها في نفس النص كما يلي :

الذي من الصعب قراءته نضع بعده : (؟)

أو المشكوك فيه : (حقيقة ؟)

أما الملحوظات أسفل الصفحة فهي دائماً مسبوقة بالرقم العربي اذا كانت تعود للكاتب أو بنجمه ان كانت من صنعنا . وكذلك التعليقات الهامشية التي قرنا أدخالها عندما لا تكون مأخوذة حرفياً من سياق النص ، فقد أدخلناها مسبوقة بنجمة . ولكي نتفادى أي التباس فاءن نص الكاتب مطبوع بحروف رومانية ، وما يعود لنا بحروف مائلة تسمى في الفرنسية بالحروف الايتاليك .

كلود — لوفور

(ك — ل)

مقدمة لا بد منها

بقلم : د . سعاد محمد خضر

من الصعوبة بمكان التصدي لترجمة نص فلسفي بمستوى الكتاب موضوع البحث . اذ يتهيب المرء وهو يقوم بترجمة اثر فلسفي عالمي لانه سيجد عليه ان يتوجه الى القارئ العربي بكل امانة النص المترجم ، ومن جانب آخر يلتقي بتجرد مع النص بحيث لا تتداخل وجهات نظره الخاصة فيه . ولا تختلف ترجمة الادب والفن جذرياً عن ترجمة النص الفلسفي الا ان الاخيرة تاخذ حيزا خاصا من اهتمام المترجم ؛ لان الترجمة تحاول آنذاك ان تفتح حوارا مع الفيلسوف لتضعه بعد ذلك في حوار اوسع مع جمهرة القراء ، ويفترض الحوار الحقيقي ان يتمسك المتحاوران بوجهات نظرهم ا- ناصة ، انه الحوار الخلاق المترع بالتوتر طالما ان مثل ذلك التوتر يخلق الخلافات الحقيقية التي يحاول الحوار بدور التغلب عليها ، ولكنه لا يمحوها كلية . فهي معترف بها مسبقاً ؛ ولكننا سنتعرف عليها اكثر ونجابهها بشكل اوضح وتحت نهار جديد ، وفي غمار تلك الدهشة التي يستثيرها فنيًا نتاج مبدع . فالاندهاش هو انجذاب موسوم بالتحفظ يستقبل رغما عنا كل ما لا نعرف من جوانب النص المطروح امامنا ويحطم جميع الحواجز الاولية مما يسمح لنا بالاستجابة للموضوع المعنىويهيؤنا لتفهمه .

وليست تلك الدهشة شرطا وحيدا للحوار ؛ انما هي البداية الصامتة للحوار الذي سيعبد الطريق نحو الكلمة المنغلقة مقدما على مدلولاتها والتي تبدو لنا متفتحة رويدا رويدا لتصل الينا ، الى مدركاتنا . ولكننا لن نستوعب تماما ذلك الذي توجه نحونا ولا كيف استطعنا تقلبه ولا كيف توصلت الكلمة في صمتها ان تنقل لنا كل ما اراد ان يقوله الفيلسوف الكاتب . فاللغة مرتبطة اساسا بنظام الفكر وبدونها لن نستطيع التعبير عن ذلك النداء وذلك الجواب ، كما ان اللغة وحدها هي القادرة على اقتحام ميدان افكارنا المستكنية . والفيلسوف «يضطر الى اعادة الرؤية ، واعادة تحديد المفاهيم الاساسية وخلق مفاهيم اخرى جديدة ، وبتعابير جديدة للتدليل عليها ، والقيام بتقويم حقيقي للادراك يؤدي به الى بداهة العالم .»

وطالما ان كل ترجمة هي تطوير للتساؤلات التي تستثيرها في اذهاننا وجهة نظر الكاتب ، اذن علينا ان ندرك وجهة النظر تلك ، ولسوف يسمح لنا ذلك الادراك وحده بان نثمن قوة الترجمة ، وهناك دون شك خصوصية للاعمال العظيمة ، ولكنها خصوصية تحتفظ لنفسها ببعض الغموض . وهنا يتدخل الحوار الخلاق يساعدنا في كشف ذلك الغموض ومحاولة تفهم ما يلفه صمت الكلمة بمختلف الطرق . وذلك يعني ان تلك الاعمال تقدم لنا اجابة لتساؤلات كثيرة تولدها . تساؤلات هي مدخل لكل الطرق التي نجاهد لعبورها . ولذلك تعيش الاعمال العظيمة عبر القرون ، ليس لغموضها مثلا ، وليس لانها غنية وخصبة وتجعل من اهداف الحياة شيئا مشروعا وعظيما فقط ، وانما لانها تتوجه الينا كذلك وتنادينا ، وان امتياز اية ترجمة فلسفية يتطلب التوصل الى شمولية الموضوع المترجم . مكتشفة قوته الداخلية تلك القوة التي تدلل على ان ذلك النتاج ضرورة تاريخية .

ويقول بونتي : « . . . ان الكلمات المترعة جدا بالفلسفة ليست هي بالضرورة الكلمات التي تحوى ما تقوله . بل على الاكثر ، انها تلك التي تنفتح بكل قوتها على الوجود لانها تهز قناعاتنا الاعتيادية الى حد تفكيكها . انها قضية معروفة ما اذا كانت الفلسفة بكونها اعادة غزو الوجود الفج ، يمكنها ان تتكامل بواسطة وسائل اللغة الفصيحة» .

وتنقل الترجمة النتاج خارج ذاته ، خارج زمانه ومكانه لتضعه بين يدي قارئ تختلف طرائق حياته وتفكيره وعصره ، عن حياة وعصر وطرق تفكير الكاتب وهنا الحوار الذي يتطلب اذن قراءة متأنية ، قراءة هي استعادة وتكرار يتخطى صمت الكلمة ويكشف عن مكنونها ، فكل ترجمة هي خطوة مبررة على ارضية التاريخ الحي ، التاريخ الموضوعي الذي يود ان يتمسك بالنص وبمعناه الواضح.

فهل استطاعت الترجمة ان تنقل للقارئ العربي نصاً فلسفيا جديدا بعنوان المرئي واللامرئي ، يثير بدوره التساؤلات ويضيف الى معارفنا جديدا ؟

اعتقد ان تعبير «المرئي واللامرئي» يعني ديمومة التساؤل الفلسفي المفتوح على العالم والوجود ؟ انه انبثاق للمحتوى الساكن للعالم فيما وراء المدرك والمحسوس.

ان الكاتب لم يحاول في كتابه هذا ان يحطم الفلسفة بحرمانها من حركتها الداخلية نحو الحقيقة ، انما اراد ان يقول لنا فقط بان الفلسفة يمكنها فقط ان تكون فلسفة وهي تنغرس في الماضي ؛ تفكك جزيئاته وتعيد بناءه من جديد وتحت نهار جديد . وبعبارة اخرى ، اراد ان تكون الفلسفة واسطة لنقيم ونفهم موقف الآخرين من جميع التساؤلات التي اقلقت بال مفكري الانسانية عبر العصور . وهو لا يفرض علينا في ذات الوقت اداته الفكرية ولا آراءه ولا حتى جوهر تساؤلاته الخاصة.

وفي الواقع ، فان المرئي واللامرئي ، من بدايته لنهايته ، هو محاولة للابقاء على التساؤل مفتوحا . وهو ليس ممارسة لشك منهجي ومتروى ، حيث تتوهم الذات انها تنفصل عن كل الاشياء وبحيث يهيئ انعاش فكر واثق من حقوقه ، ولكنه اكتشاف متواصل لحياتنا المدركة وحياتنا المكرسة للمعرفة . وهو ليس نفيا للقناعات العامة او تحطيما لايماننا من وجود الاشياء والآخرين».

لقد ادرك له هدفا ايجابيا يسعى اليه محاولا ان يوضح للانسان وجودا تاريخيا ، اي اننا نراه وهو يتوجه نحو الموجود انما يقدم لنا بمفردات خاصة تساعدنا على فهمه وعلى تفهم خصائصه الاساسية التي لا يمكن التفريق فيما بينها ، فهو يجتهد اذن في ان يوضح لنا شمولية الوجود.

ويقدم لنا وصفا للانسان كما الوجود؛ بواسطته يتعرض كل موجود لان يظهر ويتكون امامنا في حقيقته . ويستحيل ذلك الاكتشاف بدون فهم مسبق للوجود فقوة الوجود تلك هي التي تميز الانسان انسانا بين الموجودات الاخرى وليس حيوانا في حديقة الكون . انه القوة القادرة انه الحضور والغياب على حد سواء ، وان علما للوجود يتجذر بالضرورة في غايته الانسان كما صفة مكونة للانسان . وقد استطاعت حركة النص ان توضح لنا كيف يقيم الانسان دائما وبواسطة بنيته نفسها علاقته مع الوجود ، وكيف انه من المستحيل عليه التهرب من تلك العلاقة . ونحن نمتلك ادراكا للوجود طالما انه هو الذي يصف الموجود كموجود ، ولكننا لا نمتلك مفهوما للوجود ومع ذلك فان معرفتنا به تكاد تتوضح . ويتوضح الموجود في المعرفة ، ولا تمتلكه المعرفة كونه كان موجودا وظهر ، وانما كونه ينبثق كما في ذاته في المعرفة ، ويصبح الموجود منذ تلك اللحظة الموجود ـ الظاهرة ، ويقدم نفسه موضوعا للمعرفة ، ويظهر تبعا لطريقة ومديات وقوة التلقي التي تمتلكها المعرفة الفردية الكاملة . فالموجود نفسه يمكن ان يظهر ، دون ان تعرف الوجود في داخل ذاته . يقول بونتى «ان التساؤل الفلسفي ليس اذن مجرد انتظار بسيط لمعنى ياتي فيغمره . وسؤال «ما هو العالم ؟» او على الاحسن «ما هو الوجود ؟» هي اسئلة لا يمكن ان تصبح فلسفية الا اذا كانت تستهدف في ذات الوقت ، وبواسطة رؤية مضاعفة ، تستهدف حالة الاشياء وتستهدف نفسها كاسئلة – وفي نفس الوقت ايضا . نستهدف معنى «وجود» ووجود المعنى ، وكأن المعنى في داخل الوجود ؟ تلك هي خاصية التساؤل الفلسفي في ان يعود

الى نفسه وفي ان يتساءل « ذا يعني السؤال وماذا يعني الجواب ؟» .

ان معرفة اي موضوع تتطلب تحديداً للهدف ونقطة للانطلاق ، اي على اساس معرفة متوازية للبنية الانطولوجية لذلك الموجود ، تلك البنية التي تحيله امام نظرنا الى موجود والتي توازي اية خبرة مكتسبة . ولكي يتوضح الموجود اكثر ، فاننا نتوجه نحوه ونكمل حركة ذلك التوجه . . كما ان ادراك سيكولوجية ذلك التوجه يتأتى انطلاقا من امكانية الموجود ان يقدم نفسه موضوعا للتأمل . كما ان ذلك الوضع التطوري للشكل الذي يعمل على انبثاق الموجود كما موضوع ، ليس هو تصرفنا تجاهه وانما هو الذي يسمح لنا بتصرف كهذا ، ويشرح الفيلسوف المعروف هيدجر ذلك بقوله «ان ما نتركه يواجهنا بذلك التوجه ليس الوجود وانما العدم . وبمعنى ذلك ان تجربة حقيقية للموجود يجب ان تسبقها تجربة حقيقية للعدم حيث يستيقظ اندهاشنا تجاه ما هو موجود ، وطالما ان علاقاتنا اليومية التي نمارسها تجاه الوجود تشغلنا وتمنعنا من القدرة على ادراك الوجود والعدم ، فتجربة العدم شرط ضروري لاى ادراك شارح للوجود» ، ادراك يسمح بخلق افق الالتقاء الممكن بالوجود ولا يجب علينا ان نترجم تجربة العدم كما حالة نفسية خاصة في طريقة وجودية ، بل نصفه كما خبرة انطولوجية ، ويرى «كانت» ان التوجه نحو الذات هو الذي يسمح لنا بامكانية اللقاء مع الموجود ويقدم نفسه (اي التوجه) كما اقتراح لنظام توحيدي يجمع مقدما كل ما يتعارض للذات تحت وحدة محددة ؟ . ان التوجه نحو الشكل هو التسامى الحقيقي الذي يسمح لنا ان نكتشف الموجود بدواخلنا وان ناخذ منه موقعا باي شكل كان تجاهه .

لقد جابه ميرلوبونتي في كتابه الذي لم يكتمل والذي بين ايدينا ، جميع تلك الموضوعات الفلسفية وجميع التساؤلات التي يستثيرها الوجود والعدم والانسان والفكر واللغة والحياة والموت ، مقدما لنا اياها في شكل جديد ، بل في طريقة تجعلنا نقف منها موقفا جديدا لا يحطم معتقداتنا ومفاهيمنا التقليدية ، بل انه يقدم لنا اساسا جديدا ومنطلقا جديدا لمواجهتها ودراستها وادراكها . انه يشير الينا بنوع من الواقعية المتغيرة للظاهرة التي لا تقبل مطلقامبدأ التناسق الموجود مسبقاً . وعليه فان مبدأ قدرة الموجود على تقديم نفسه يجب ان يتم في افق يتموضع فيه ويتداخل في ميدان الانفتاح . واذا ما قدم ذلك الافق صفة للموجود فان على الموجود ان يمتلك اولا ذلك الافق . . وتتطلب تلك الصفة بدورها ان يعمل الافق على توضيح «المرئي» وذلك بالسماح باتحاد وتكوين بعض المظاهر التي تكون لنا «رؤى» تحدد وجود الموجود . ولان ذلك التكوين لا يتكامل الا في تكوين افق تتولد فيه امكانية المرئي مما يسمح للموجود ان يكون موضوعا للحدس . ويبرز التساؤل ، الا نمتلك رؤية ما تسبق موضوع الحدس ؟ الاجابة واضحة ، الزمن الذي هو موضوع الحدس سابق لكل خبرة ، انه تتابع للآنيات انه النظام المرئي الذي يشرح كل اشكاليات الوجود فهل استطاع «بونتي» ان يوضح لنا التساؤل في بساطته ؟ وماذا اراد بونتى من الفلسفة ؟

لقد طرح جانبا جميع المسلمات السابقة بعد ان ناقشها وبعد ان ناقش وجهات نظر الفلاسفة السابقين حول جميع الاسئلة الفلسفية . وبدأ اطروحته الفلسفية حول الانسان على خلاف ديكارت ، محاولا التدليل على ان العقل هو الجانب الآخر للجسد . انه حقيقة الجانب الآخر ينتهي ويتركز فيه . كما حاول التدليل على ان العقل وهو يتحقق داخل الانسان فهو ليس ملكا له . اما عندما يتصدى لشرح المرئي فانه يقصد به الادراك الذي يتحقق داخل الانسان ، كما ان ما هو مرئي من العالم ليس في نظره مطلقا غلافا للتساؤل . اما اللامرئي فهو قوة المرئي لدرجة انه بين الصوت والمعنى ، كما ان الحياة النفسية في نظره هي شيء لا مرئي يوجد في مكان ما خلف الاجساد الحية . بل انه يعتقد ان ما يحسه الانسان في داخله هو اللامرئي ، اي ما ليس مرئيا الآن ولكن الذي يمكن ان يكونه ، اي اشياء

مختبئة تقع في مكان آخر هنا وهناك .

ان عدم استطاعتنا التوغل في عالم الصمت الذي فرضه موت الكاتب ، الصمت الذي يغلف تطور افكار الكاتب الى مدياتها المنظورة في ذلك الجزء الذي بين ايدينا ، فاننا سنحاول ان نبحر في ذلك الصمت الذي يغلف نهايات كتابه ، كما اراد هو منا ، في معرض بحثه حول اللغة عندما اراد منا ادراك ذلك الصمت الذي يغلف الكلمة والذي نعتبره كشفا لفرضية العالم وهي بين صمتين : خبرة الحدس ، ومن ثم انبثاقها لتوقظنا على حقيقة حضورها الشيئ ، وبعد ذلك يغلفها صمت آخر ، صمت التأمل المُدرك حيث تتغلغل مدلولات الكلمة في تضاريس الفكر المتأمل .

ان هدف الكاتب النهائي الذي اصبح يسبح في عوالم الغموض التي خلقها موته المفاجيء انما ينتظر انفتاحه على فكر متأمل متجدد يحاول اكمال المسيرة . ويظل التساؤل مفتوحا . . او ليس الموت تساؤلا متواصلا مفتوحا على الحياة ؟

— ســـعاد —

المرئي والطبيعة
التساؤل الفلسفي

التأمل والتساؤل

الأيمان الحسي وغموضه[1]

نحن نرى الأشياء كما هي ، والعالم هو ذلك الذي نراه : إن صيغاً كهذه تعبر عن ايمان ما يشترك فيه على السواء الرجل العادي والفيلسوف حالما يبدأ بفتح عينيه على ما حوله كما أنها تنتمي الى حالة عميقة من «أفكار» خرساء مفروضة على حياتنا . ويتصف هذا الأيمان ببعض الغرابة . فمثلاً أذا ما حاولنا أن نعبر عنه أو نوضحه في أطروحة ما ، وأذا ما تساءلنا عن ماهيتنا ؛ وماذا تعني الرؤية ، أو ما هي دلالة «الشيئ» أو «العالم» فسندخل في متاهة من الصعاب والتناقضات .

وهو ما عبر عنه القديس اوجستين في حينه بأنه مألوف تماماً لكل فرد ولكن لا يوجد أحد يستطيع أن يوضحه للأخرين ، وينطبق بدوره على لفظة العالم .

وبدون توقف ، هنا يوجد الفيلسوف»[2] الذي يضطر الى أعادة الرؤية ، وأعادة تحديد المفاهيم الأساسية وخلق مفاهيم أخرى جديدة ، وبتعابير جديدة للتدليل عليها ، القيام بتقويم حقيقي للأدراك يؤدي به الى بداهة العالم ، تلك البداهة رغم كونها من أوضح الحقائق فهي تستند الى أفكار مشوشة جداً في ظاهرها حيث لا يتعرف الأنسان العادي في خضمها مطلقاً على ذاته . وتأتي تلك الأفكار بدورها لتثير التبرم المتوارث من الفلسفة والشكوى اللصيقة بها دوماً من أنها تقلب أدوار الواضح والغامض على السواء . وليدعى الفيلسوف بأنه يتحدث باسم البديهية الساذجة للعالم ، وليدافع عن نفسه بانه لا يضيف اليها شيئاً ، وليحدد نفسه بأستخلاص أهم النتائج من هذه البديهية فلن يعذره كل ذلك بل على العكس ، انه لن يتوصل الا الى فقدان مفهوم الأنسانية [3] تماماً في الوقت الذي تدعوه فيه (أي الأنسانية) لأن يفكر فيها كونها لغزاً .

هكذا يبدو الأمر ولن يستطيع أحد شيئاًقضالحقيقة ، ان العالم هو في ذات الوقت ما نراه ،

---

١ – يقول المؤلف بخصوص عنوان هذا الفصل أنه يجب تحديد مفهوم الأيمان . وهو ليس الأيمان بمعنى أتخاذ القرار وأنما في حدود ما هو موجود قبل أتخاذ أي موقف كان ، الا وهو الأيمان الفطري .

٢ – يرى الفيلسوف نفسه دوماً . تلك الكلمات نقدمها لنعطي معنى للفرضيات التالية . تلك الكلمات كانت بداية جملة قام الكاتب بمحوها تماماً من النص الأصلي .

٣ – يجب أن نفهم دون شك : أن تعبير فقدان الانسانية جزء من نهاية الجملة التي محاها الكاتب كما ذكرنا سابقا . ونحن نذكرها . هنا بين قوسين . أن الشكوى التي لصقت بالفلسفة من قلب أدوار الواضح والغامض (وأن تدعى لنفسها أنها تدفع بالأنسانية الى حالة أستلاب في خضم الغربة الكاملة . يظن الفيلسوف أنه يفهمها أكثر مما تعي هي نفسها) .

ومع ذلك ما يجب تعلمه هو أن نراه . ويعني ذلك أننا أولاً يجب علينا أن نساوي تلك الرؤية بالمعرفة وأن نمتلكها ، وأن «نقول» من «نحن» وماذا يعني أن «نرى» وأن نتصرف كما لو أننا لا نعرف عن ذلك شيئاً وكما لو أنه أمامنا كل شيئ لنتعلمه حول هذا الموضوع . ولكن الفلسفة ليست مجرد مصطلحات ؛ ولا هي تهتم «بمعاني الكلمات» ولا تبحث عن بديل شكلي للعالم الذي نراه ، وهي كذلك لا تحوله الى مقولة ولا تدخل في ميدان القول أو الكتابة كما عالم المنطق في الشرح ، أو كما الشاعر في اللغة أو كما الموسيقى في الموسيقى . أنما هي الأشياء نفسها بحد ذاتها التي تود الفلسفة أن تقودها من أعماق صمتها الى التعبير . فاذا ما تساءل الفيلسوف ، وتظاهر بالتالي بأنه يجهل العالم ورؤية العالم اللذين يعملان ويتفاعلان دوماً في داخله فلانه يريد منهما بالتحديد أن يتكلما . أنه مقتنع بهما بل وينتظر منهما كل معارفه المستقبلية فالتساؤل هنا ليس بداية النفي أو الأحتمال بدلاً من الموجود . وبالنسبة الى الفلسفة فالطريقة الوحيدة للتوافق مع رؤيتنا للحقيقة هو في أتصالها بمحتوى تلك الرؤية الذي يدفعنا الى التفكير . وفي التناقضات التي تتكون منها تلك الرؤية وفي توافقها مع الشيئ والعالم ، تلك الألغاز المتصورة والتي تتكاثر منها كل الحقيقة والوجود في تفاصيل لا يمكن حصرها .

وذلك لأنه بقدر ما هو مؤكد أنني أرى مائدتي وأن رؤيتي تتوقف عندها وأنها تركز وتوقف نظراتي اليها في حدودها التي لا يمكن تخطيها ، وبقدر ما أنا ، الذي يجلس أمام مائدتي فكر في جسر الكونكورد فإنني لست حينذاك داخل أفكاري وأنما أنا هناك عند جسر الكونكورد . وأخيرًا وبقدر ما انه في أفق كل تلك الرؤى أو ما شابه الرؤى يوجد العالم الذي أسكنه ، العالم الطبيعي والتأريخي مع كل الأثار الأنسانية التي يتكون منها ، بقدر ما يسقط ذلك اليقين في نفس تلك اللحظة التي أتنبه اليه فيها ، بواقع أن الأمر يتعلق هنا برؤية تخصني . أننا لا نفكر كثيراً هنا في الجدل المتوارث عن الحلم وعن الهذيان وعن الأوهام ، ذلك الجدل الذي يدعونا الى تفحص ما أذا كان ما نراه ليس «خطأ» ، وهو هنا يستخدم حتى ذلك الأيمان بالعالم الذي يبدو أنه يزلزله : وأننا لن نعرف حتى ما هو الخطأ أن لم نستطع تمييزه عن الحقيقي . فهو يلتمس هنا العالم بشكل عام ، العالم الحقيقي في ذاته ؛ وهو نفسه ذلك العالم الذي يلتمسه وبشكل سرى لكي يسقط مدركاتنا الحسية ويخلطها من ثم بأحلامنا ، «في حياتنا الداخلية» ، رغم كل الأختلافات المنظورة بسبب واحد هو أن تلك الأحلام كانت في لحظتها مقنعة كما المدركات الحسية ، متناسين أن خطأ (زيف) الأحلام نفسها لا يمكن أن يطال المدركات الحسية طالما أنها لا تظهر الا نسبيا لتلك المدركات كما وأنه يجب علينا أن تكون لدينا خبرات عن الحقيقة حتى يمكننا أن نتكلم عن الخطأ . الا (يوضح ؟) جدل كهذا بأنه جدل مشروع في مقابل السذاجة . وفي مقابل الفكرة

القائلة بادراك يفاجئ الأشياء من الظلام الذي تعيش فيه ؟ ان جدلاً كهذا مدفوع بتلك السذاجة نفسها طالما أنه لا يساوي بين الأدراك والحلم الا بوضعهما أمام أنظار كائن لا يكون سوى نفسه هو . وعلى العكس ، وكما يدلل عليه الجدل المشروع ، اذا ما كان يجب علينا أن نهمل تماماً ذلك الشبح ، فان المفارقات الباطنية الأيضاحية بين الحلم والمدرك تأخذ قيمة برهانية وسنجيب بالقدر الكافي على أحتمالية الحقيقة ونحن نوضح حدود أختلاف بنيوي بل وجذري بين المدرك أو الرؤية الحقيقية التي تفسح المجال لسلسلة لا تنتهي من الأكتشافات المتطابقة ، وبين الحلم الذي ليس «منظوراً» والذي يبدو عند دراسته مجرد فجوة ناقصة . وبالتأكيد ، لن ينهي ذلك مشكلة مدخلنا الى العالم : على العكس أنه يشكل فقط البداية لأنه يبقى أن نعرف كيف يمكن ان يكون لدينا وهم رؤية ما لا نراه ، وكيف يمكن أن تقف نتف الحلم لدى الحالم في مقابل النسيج المتماسك للعالم الحقيقي ، وكيف يستطيع لا وعي ما لا يُرى أن يكون لدى الأنسان المفتون بديلاً عن الوعي بالرؤية .

واذا ما قيل أن الفراغ والمتصور يبقى دائماً ما هو عليه ولا يتساوى مطلقاً مع المدرك ولا يقدم «نفس» اليقين ، وانه لا يتساوى مطلقا مع المدرك ولا يقدم «نفس» اليقين ، وأنه لا يساوي شيئاً لديه كون الأنسان النائم قد فقد كل بسمة ، وكل مثال ، وكل أصل للواضح والمفضل وأن مجرد جزء من العالم المدرك يتغلغل داخله ويجد فيه الأنبهار ، فسيبقى لنا أنه : اذا ما أستطعنا أن نفقد سماتنا بغير علمنا فلن نكون متأكدين تماماً من امتلاكها عندما نظن أننا نمتلكها . واذا ما أستطعنا أن نفقد سماتنا بغير علمنا فلن نكون متأكدين تماماً من أمتلاكها عندما نظم أننا نمتلكها ، وأذا ما أستطعنا دون أن نعلم – أن ننسحب من عالم المدركات ، فلا يوجد ما يبرهن لنا على أننا سنكون فيه أبداً ولا أن يكون المرئي موجوداً أبداً ، ولا أن يكون ذلك المرئي من نسيج غير نسيج الحلم ، وأن الخلاف بينها ليس مطلقاً ؛ فاننا سنميل الى وضعهما معاً في عداد «خبراتنا» وأنه يجب علينا أن نبحث وراء المدرك نفسه عن ضمان ومعنى برهانه . وسوف نشخص ذلك الطريق ، طريق الفلسفة التأملية عندما ينفتح أمامنا . ولكن ذلك الطريق ذلك الطريق يبدأ حتماً بعيداً عن مجادلات البيرونية (أحتمالية الحقيقة) . تلك المجادلات نفسها التي تبعدنا حتماً عن كل تفسير واضح طالما أنها تعود بشكل غامض الى الفكرة القائلة بوجود الكائن في حد ذاته وفي مقابل ذلك تخلط المدرك والمتصور وتضعه في عداد «حالات الوعي» لدينا . وتتقاسم البيرونية أساساً أوهام الانسان الساذج . انها تلك السذاجة التي تمزق نفسها اثناء الليل . فبين الكائن بحد ذاته و «الحياة الداخلية» لا تستطيع البيرونية ان تستشف مشكلة العالم واننا على العكس نتوجه نحو تلك المشكلة بالذات . ان ما يهمنا هنا هو ليست تلك الأسباب التي يمكن أن

تجعلنا نتصور أن وجود العالم «مشكوك» فيه – كما لو كنا نعرف سلفاً ماذا تعني كلمة «وجود» وبأن كل القضية هي في تطبيق هذا المفهوم في الوقت المناسب . أن ما يهمنا هو بالتحديد معرفة معنى أن نكون من العالم ، واننا يجب علينا الا نفترض مقدماً أي شيئ بذلك الخصوص ، فلا الفكرة الساذجة بالكائن في حد ذاته ، ولا الفكرة المتصلة بها حول كائن للتصور ، وكائن للوعي وكائن للأنسان : بل أنها هذه المفاهيم كلها التي يجب أن نعيد التفكير فيها بخصوص خبرتنا للعالم وفي ذات الوقت الكائن من العالم . ويجب علينا أن نعيد صياغة البراهين المتشككة خارج نطاق كل رأي مسبق مبرهن ؛ ولكي نعرف بدقة ماذا يعني الكائن – العالم ، الكائن – الشيئ ، الكائن المتخيل والكائن الواعي .

والآن بعد أن أصبح لدي الشيئ نفسه في حدود المدرك وليس صورته ، فأنني سأضيف فقط أن الشيئ هو في مدى نظرتي وبشكل عام في مدى اكتشافي ، ودونما أي افتراض ما تعلمني اياه دراسة أجسام الآخرين ، فانني أقر أن المائدة أمامي تحوي علاقة فريدة بعيني وبجسدي : فأنا لا أراها الا في إطار عمل عيني وجسدي ، فمن فوقها توجد الكتلة الداكنة لجبهتي ومن تحتها المحيط الأكثر غموضاً لوجنتي فكلها مرئي في حدودها وكلها قادر على إخفائها ، كما لو أن رؤيتي للعالم نفسه تنطلق من نقطة معينة في هذا العالم بل وأكثر من ذلك : إن حركاتي ورفة عيني تهز العالم ؛ كما لو كنا نحرك باصبعنا نصباً دون زعزعة صلابته الأساسية فمع كل رفة جفن ينزل ستار ويرفع دون أن أفكر في تلك اللحظة في أن أعزوا للأشياء ذاتها ذلك الاختفاء . ومع كل حركة لعيني اللتين تمسحان الفضاء أمامي تكابد الأشياء التواء ما أضيفه لحسابي ، فعندما أسير في الشارع وعيناي موجهتان لافق المنازل فان كل محيطي القريب ينتفض مع كل خطوة ثم يتكوم في مكانه . ولن أكون قد عبرت جيداً عما يحدث لو قلت إن «عنصراً ذاتياً» أو «اسهاماً مادياً» يأتي هنا ليحجب الأشياء ذاتها :

فالأمر لا يتعلق بوجود طبقة أخرى أو بوشاح يأتي ليقف بين تلك الأشياء وبين عيني . فليست أكثر من صور أحادية تتداخل عندما تعمل عيناي في تآزر ، وليس أكثر من أن حركة «الظاهر» لا تكسر حقيقة الشيئ . فالادراك المتأتي من النظر بالعينين لا يتكون من مدركات أحادية مذللة ، بل هو شيئ آخر . فالصور المنظورة بعين واحدة لا تحوي نفس المعنى الذي يحويه الشيئ المنظور بكلتي العينين فتلك الصور مجرد أشباح والشيئ هو الحقيقي . انها أشباه الشيئ وهو الشيئ نفسه : وهي تختفي عندما نعود الى الرؤية الطبيعية وتدخل في الشيئ كما في حقيقتها الكاملة . وهي أبعد من أن تمتلك كثافة الشيئ لتدخل في منافسة معه : فهي ليست سوى بعد معين في علاقته بالرؤية الحقيقية المداهمة ومحرومة تماماً من تأثيراتها ؟ وفي ذلك فإنها مجمل أو جزء من

الرؤية الحقيقية التي تأتي لتكملها وهي تحتويها . ولا يمكن مقارنة الصور المنظورة بعين واحدة بالادراك الناتج من الرؤية بعينين متؤازرتين اذ لا يمكننا أن نضعهم جنباً الى جنب .

فيجب الاختيار بين الشيئ وبين أشباه الأشياء العائمة . ويمكن استيعاب المسافة «بالرؤية» بالاستيقاظ على العالم ، فلا يمكن الوقوف هنا موقف المتفرج . انها ليست مجموع عناصر ما ، انها تحول يؤدي الى تجريد الظواهر في الحال من قيمة لا تمتلكها الا في حالة غياب ادراك حقيقي . وهكذا فان الأدراك يتيح لنا حضور معجزة شمولية تفوق ما تصورناه من أوضاعها أو أجزائها ، يمسك بها من بعيد في مدى قدرته كما لو أنها لم يكن لها وجود الا على أعتابه وأن مصيرها هو الغياب فيه . ولكي يبدل الأدراك مواقع تلك الظواهر كما يفعل ، يجب عليه أن يحتفظ في أعماقه بكل عناصرها المادية : فانني وأنا «أرى» ، أتوصل بواسطة عيني الى الشيئ الحقيقي ، نفس العينين اللتين قدمتا إلي منذ لحظة صوراً أحادية المنظور : فالقضية ببساطة هي أنهما يعملان حقاً «معاً» الآن . وهكذا فان العلاقة بين الأشياء وبين جسدي فريدة حتماً : فهي التي تجعلني أحياناً في الظاهر وهي كذلك التي تدفعني أحياناً نحو الأشياء بحد ذاتها ، أنها تلك العلاقة التي تثير وتحرك الظواهر ، وهي كذلك التي تخرسها وتدفعني الى وسط العالم . وكل شيئ يحدث كما لو أن قدرتي في التوصل الى العالم وتلك التي تعيدني الى الأوهام ، لا يمكن فصل احداهما عن الأخرى ، بل وأكثر من ذلك : كما لو أن التوصل الى العالم ليس سوى الوجه الأخر للتراجع ، وهذا التراجع هو على هامش العالم عبودية ، وتعبير أخر عن قدرتي الطبيعية للدخول اليه . فالعالم هو ذلك الذي أدركه ، ولكن مداه المطلق يصبح بدوره غير قابل للشرح حين دراسته أو التعبير عنه ، وهو بعدُ لا لا يمكن تفاديه . فالأنسان «العادي» يمسك بنهايتي السلسلة ويفكر في ذات الوقت بأن ادراكه يدخل في الأشياء وأن ذلك الادراك يتم خارج جسده . ولكن وبقدر تعايش هذين اليقينين في مسيرة الحياة بقدر ما يحطم أحدهما الآخر عندما يصبحان أطروحة وقضية ويتركانا في حيرة .

فمن أكون إذا ما تمسكت ، ليس فقط بوجهات نظري حول نفسي ، ولكن كذلك بوجهة نظر الآخر على نفسه وعليّ ؟ فقد اثار جسدي مقدما ، وهو كما على المخرج السينمائي ، أثار وهم المصادفة بين ادراكي وبين الأشياء ذاتها . وتوجد حتماً قدرات خافية بين الأشياء وبيني ، وذلك التنامي للأوهام الممكنة والتي لا يهتم جسدي بها الا على ضوء التصرف الهش للنظرة . ودون شك ، فليس تماماً جسدي هو الذي يدرك : فانني أعرف فقط أنه يستطيع منعي من الادراك وانه لا يمكنني أن أدرك الا إذا سمح لي ؛ وفي اللحظة التي يأتي فيها الادراك يتلاشى

جسدي أمامه ولا يستطيع ان يمسك به[1] . فاذا لامست يدي اليسرى يدي اليمنى ، وأذا ما أردت فجأة أن أمسك بيدي اليمنى شيئاً من يدي اليسرى حال الملامسة ، فان رد فعل جسدي على نفسه يخفق في اللحظه الأخيرة : لحظة شعوري بيدي اليسرى تلامس يدي اليمنى ، وأنني أوقف بنفس القدر ملامسة يدي اليمنى بيدي اليسرى . ولكن ذلك الاخفاق لا ينزع حقيقة الشعور بأنني أستطيع أن المس نفسي وأنا أقوم باللمس : فجسدي لا يدرك ، ولكن كما لو أنه يحيط بالادراك الذي يتولد من خلاله ، بكل ما ينتظم داخل الجسد ، بكل دافعه الحسي ، بكل طرقه الارتجاعية التي تسيطر على حركاته وتعيد اندفاعها : فجسدي اذن يستعد لإدراك ذاته حتى لو لم يكن أبداً الجسد هو الذي يدرك الادراك أو الادراك هو الذي يدرك الجسد . فقبل ظهور علم الجسد – الذي يتحدث عن العلاقة مع الآخر ، فان خبرتي بجسدي كغطاء لادراكي ، قد علمتني أن الادراك لا يوجد حيثما كان ؛ وإنما ينطلق من خفايا الجسد . والآخرون الذين يرون «كما نفعل نحن» والذين نراهم أثناء رؤيتنا والذين يروننا أثناء رؤيتهم ، لا يقدمون لنا الا تكبيراً لنفس المفارقة . فاذا ماكان صعباً أن أقول بأن إدراكي كما أعيشه يصل الى الأشياء ذاتها ، فمن المستحيل أن أنسب الى ادراك الآخرين التوصل الى العالم ؛ وبالعكس فان هذا التصرف الذي أنكره عليهم ، يرفضونه لي بدورهم . وذلك لأنه فيما يتعلق بالآخرين (اوبي منظوراً من قبلهم) ، لا يجب علينا أن نقول فقط إن الشيء قد اختطفته دوامة الحركات المستكشفة والتصرفات الادراكية واجتذبته الى الداخل . فاذا ما لم يكن يعني لي أي شيء قولي أن ادراكي والشيء الذي يتوجه اليه ادراكي هما «داخل رأسي» ، فانني لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن أضع الآخر هو وادراكه ، «خلف جسده» . بل وبالتحديد ، فان الشيء الذي يدركه الآخر ينشطر : فيوجد الجزء الذي يدركه» ، يعلم الله أين ، ويوجد الجزء الذي أراه ، أنا ، خارج جسده والذي أسميه الشيء الحقيقي ، – تماماً كما يسمى هو بالشيء الحقيقي تلك المائدة التي «يراها» ويعزو الى الظواهر ، المائدة التي أراها أنا . فالأشياء الحقيقية والأجساد المدركة لم توجد هذه المرة في العلاقة الغامضة التي وجدناها منذ برهة ، والقائمة بين «أشيائي» وبين «جسدي» . فكلها – قريبة كانت أو بعيدة – متقاربة في كل الأحوال في العالم ، كما أن الادراك الذي يحتمل الا يكون «داخل رأسي» لا يوجد في أي مكان آخر الا في جسدي كونه شيئاً من العالم . ومع ذلك يبدو من المستحيل أن نركن الى الثقة الحميمة في ذلك الذي يدرك ، إذ أن الأدراك اذا ما نظرنا اليه من الخارج ، سيبدو وكانه ينساب فوق الأشياء ولا يلمسها . بل وأكثر من ذلك ، كما سيقال ، اذا ما أردنا أن ننصف منظور الادراك على نفسه ، بأن لكل منا عالمه

١ – على الهامش : «العالم نفسه» كما الصورة الأحادية المنظور : هو ليس متداخلاً . ولا معزولاً ، ولكنه ليس العدم .

الخاص : فان هذه العوالم ليست «عوالم» سوى بالأسم فقط ، أي أن العالم فقط ، العالم الوحيد ، سيكون العالم المألوف وليس هو الذي سينفتح عليه ادراكنا .

ولكن على ماذا تدل مدركاتنا اذن ؟ اذ كيف أسمي ، وكيف أصف ، هذا الذي يعيشه الآخر كما أراه في نظري والذي ليس «لاشيء» في رأيي طالما أنا أعتقد بالآخر . وهو الذي يعنيني مع ذلك لأنه توجد فيه رؤية الآخر لي[1] ؟ فهناك ذلك الوجه المعروف جيداً ، تلك الابتسامة ، أو ايقاعات ذلك الصوت المألوف جداً لي وربما في لحظات كثيرة من لحظات حياتي ، يتحول الآخر بالنسبة الى ، الى ذلك المنظر الذي يمكن أن يبدو لي شيئاً ساحراً . ولكن اذا ما تبدل مثلاً ذلك الصوت أو اذا ما برز ما هو مستهجن ؟ أثناء مشاركة الحوار ، أو حتى على العكس إذا ما جاء جواب يرد تماماً على ما أفكر فيه من غير أن أعبر تماماً عنه – تتضح فجأة حقيقة أنه هناك أيضاً ، تعاش الحياة دقيقة بدقيقة ، عالم آخر يتراءى في مكان ما خلف تلك العيون ، خلف تلك الإيماءات أو حتى أمامها أو ايضاً حولها متأتياً من أية أعماق مزدوجة للفضاء ، عالم فريد يتراءى من خلال نسيج عالمي الذاتي.وللحظة أجدني أعيش في هذا العالم . ولست آنذاك سوى استجابة لذلك النداء الذي يوجه الي . وبالتأكيد فان مجرد استعادة الانتباه تقنعني بأن هذا الآخر الذي يجتاحني مجبول من مادتي ؛ «الوانه» ، «معاناته» ، «عالمه» ، بالضبط وكأنها صفاته الخاصة ، فكيف ادركها ان لم يكن بواسطة الألوان التي أراها والمعاناة التي قاسيت منها بل وبالعالم الذي أعيش فيه ؟ على الأقل فقد توقف عالمي الخاص أن يكون لي بل إنه الأن الأداة التي يلعب بها آخر ، أي يصبح بعدا لحياة مفعمة تضاف الى حياتي ؛ ولكن ، وفي نفس اللحظة التي أظن أنني أقاسم فيها حياة آخر ، فانني لا الحق بها سوى في نهاياتها ، في اقطابها الخارجية . إنه أنما نحن نتواصل في نطاق العالم ، وذلك لأن حياتنا لها تفاصيلها . وإنه مثلاً انطلاقاً من هذه المرجة التي أمامي أعتقد أنني أستشف صدمة اللون الأخضر على رؤية الآخر ، وانه بواسطة الموسيقى انما أدخل في أنفعالة الموسيقى ، إنه الشيء نفسه الذي يفتح أمامي

---

١ – على الهامش : أسترجاع : رأينا مع ذلك أن الأوهام الأحادية المنظورة لا يمكن أن تنافس الشيء ، فبنفس القدر الأن يمكن وصف العوالم الخاصة بعيدة عن العالم نفسه . وكيف أتصور هذا الذي يعيشه الأخر : كما لوكان نسخة مطابقة لما أعيشه أنا . اليك أعجوبة هذه التجربة : أنني أستطيع في ذات الوقت أن أعول على ما أرى والذي نرى في الواقع نفس الشيء ونفسه . وفي الوقت ذاته فأنا لا أتصل أبداً بما يعيشه الأخر . أنه أنما نتصل ببعضنا داخل العالم ، وأن كل محاولة لأرجاع وهم «والشيء نفسه» أنما هي في الحقيقة محاولة للعودة الى نزعتي والى قيمة الشيء الذي يعود لي» . فهي لا تخرجنا أذن من «الانا المطلقة» : أنما هي برهان جديد عليها .

النتيجة : غموض عميق حول الفكرة الطبيعية عن الحقيقة أو «العالم المدرك بالفعل» .

ولن يقوم العلم الا باطالة أمد تلك الحالة : علم الكائن الذاتي الذي يتاكل بنفسه وينهار عند التحليل .

طريق التوصل الى العالم الخاص بالآخر. في حين، أن الشيء نفسه، كما رأينا، هو دائماً بالنسبة الى الشيء الذي أراه أنا»، إنَّ تدخل الآخر لا يحل التناقض الداخلي لإدراكي : إنه يضيف اليه ذلك اللغز الآخر بنشر حياتي الخاصة جداً في ذلك الآخر؛ اللغز الآخر هو اللغز نفسه، طالما أنني في الواقع لا أستطيع إلا بواسطة العالم أن أخرج من ذاتي. فحقيقي اذن أن «العوالم الخاصة» تتواصل، وأن كلا منها يقدم لصاحبه تنويعة لعالم مشترك. ويجعل التواصل منا شهوداً لعالم واحد، كما أن تآزر عينينا يعلق أنظارنا بشيء وحيد. ولكنه في كلتي الحالتين يظل اليقين، الذي لا يقاوم، يظل غامضاً تماماً، ونحن نعيشه ولكن لا يمكن أن نتصوره، ولا أن نعبر عنه، ولا أن نجعل منه أطروحة. بل إن كل محاولة منا لتوضيحه تؤدي بنا الى المآزق.

ومع ذلك فإن ذلك اليقين الذي لا يمكن تبريره، اليقين بعالم محسوس مشترك لنا، هو لدينا قاعدة الحقيقة أن يوجد طفل يدرك قبل أن يفكر، وليبدأ بوضع أحلامه في الأشياء، وأفكاره في الآخرين، مكوناً معهم كتلة حياة مشتركة، بحيث لا تتميز بعد أهداف كل منهم على حدة، فان حقائق التكوين تلك لا يمكن للفلسفة أن تتجاهلها ببساطة وباسم متطلبات التحليل الجوهري الباطني. وليقف الفكر على الأقل خارج كل خبراتنا، في موقف ما قبل التجريب، حيث لا يستحق أن يسمى آنذاك فكراً، فان ذلك الفكر لا يمكنه أن يتجاهل تاريخ ذلك التكوين الظاهري بل يجب أن يضع أمامه مشكلة التكوين بمعناها الخاص. وانه تبعاً للمعنى الجوهري وللبنية الباطنية يصبح العالم المحسوس «أقدم» من عالم الفكر، وذلك لأن الأول مرئي ومتواصل نسبياً، أما الثاني غير مرئي ومنقوص ولا يكون كلا متكاملاً لأول وهلة ولا يمتلك حقيقته الا بالاستناد على البنى القانونية للآخر. وإذا ما أعدنا بناء الطريقة التي تتعلق بها خبراتنا الواحدة بالأخرى وفقاً لمعانيها الخاصة جداً واذا ما كنا نحاول أن نفككها في فكرنا، لكي نكشف تماماً علاقات التبعية الأساسية؛ فسنلاحظ آنذاك أن كل ما نسميه فكراً انما يتطلب منا مسافة خاصة به، أي تلك الثغرة الأساسية التي تصبح لنا ميداناً للرؤية وميداناً للمستقبل وللماضي على السواء.. وعلى أي حال، فطالما أن الأمر هنا يتعلق فقط بالقيام بنظرة أولية لمسلماتنا الطبيعية، فلا شك في ان تلك المسلمات ترتكز، فيما يتعلق بالفكر وبالحقيقة، على القاعدة الأولى للعالم المحسوس، وان يقيننا بأننا داخل الحقيقة ليس الا كوننا داخل العالم. فنحن نتكلم ونفهم اللغة قبل أن نعرف وبوقت طويل ما يعنيه ديكارت (أو نجد بأنفسنا)، بأن حقيقتنا هي الفكر. فاللغة التي نتداولها، نتعلم كيف نستخدمها وبشكل محسوس بل وطويل قبل أن نتعلم وبواسطة علم اللغة المبادئ الواضحة المفهومة والتي «ترتكز» عليها لغتنا وكل لغة أخرى، هذا اذا ما «افترضنا أن ذلك العلم يعلم تلك اللغة». فخبرتنا للحقيقي عندما لا يرتد حالاً

الى خبرتنا للشيء الذي نراه ، لا يمكن تمييزها عن التوترات التي تتولد بيننا وبين الآخر ولا تميزها عن الحلول لتلك التوترات . فكما الشيء ، كما الآخر ، فان الحقيقي يشرق من خلال تجربة عاطفية تكاد تكون محسوسة ، وحيث نرى «الأفكار» ، أي أفكار الآخر وأفكارنا – ليست سوى ملامح لوجهه كما لوجهنا ، ويمكن تقبلها أو رفضها أكثر من تفهمها في مجال الحب أو الكره . وبالتأكيد ، فان تلك «الأفكار» هي أبعد من أن تكون دوافع ، أو قضية مجردة ، اذ تتفاعل في ذلك الفكر البدائي تماماً كما تدلل عليه بما فيه الكفاية ، تلك المساهمات الغريبة في مرحلة البلوغ عند الأطفال حيث يمكننا القول بأن الرجل بكامله موجود هناك . فالطفل يفهم جيداً أبعد مما يعرف قوله ، ويجيب تماماً أكثر مما يمكنه أن يعبر ومع ذلك لا يختلف الأمر بالنسبة الى البالغ . ان حواراً حقيقياً يؤدي بي الى أفكار لا أتعرف فيها على نفسي ، ولم «أكن» قادراً عليها ، وأشعر بنفسي متبوعاً أحياناً في طريق أجهله أنا ؛ وأن كلامي أذا ما ردده الآخر يبدو لي وكأنه صدفة . ولنفرض هنا وجود «عالم معقول» يساند التبادل (أي تبادل الحوار) ، فسيكون الأمر مجرد ايجاد اسم بدلا من نمنح أنفسنا ما نؤيده : أي أن عالم الحقيقة والفكر سيتكونان لدينا عرضاً على بنية العالم . وعندما نريد أن نعبر بشدة عن وعينا لحقيقة ما ؟ فلا نجد أمامنا سوى تخيل مكان معقول يكون مألوفاً وشائعاً للعقول وللناس ، كما هو العالم المحسوس مألوف للأجساد الحية . ولا يتعلق هنا فقط بالمماثلة : أنه نفس العالم الذي يحوي أجسادنا وعقولنا ، شريطة أن نفهم أن العالم ليس فقط كمية الأشياء التي تقع أو التي يمكن أن تقع تحت أبصارنا ، وانما كذلك امكانياتها المشتركة ، وأسلوبها المتشابه ، والتي تربط بين منظور كل منا ، وتسمح بانتقال الواحد الى الآخر (أي المنظور) ، بل والتي تمدنا بالشعور بأننا نصبح – ان كان الامر يتعلق بوصف أحد تفاصيل منظر ما أو باتفاقنا حول حقيقة لا مرئية – نصبح شاهدين قادرين على احتواء نفس الهدف الحقيقي ، أو على الأقل ، قادرين على تبادل مواقعنا تجاهه ، تماماً كما نستطيع أن نتبادل مواقعنا في العالم المرئي بالتحديد . والحال أنه هنا كذلك ، بل وأكثر من أي وقت مضى ، يبدو اليقين الساذج بالعالم ، أي عالم مدرك ، انه أضعف حين يتحول الى فرضية بقدر ما هو أقوى لدى الممارسة . فحين يتعلق الأمر بالمرئي ، يأتي كم من الحقائق ليؤيده : فوراء أختلاف القرائن يكون من السهل غالباً اقامة وحدة وتوافق العالم . وعلى العكس ، فحالما نتخطى دائرة الأفكار «المتكونة الموروثة» والتي لا يمكن تقسيمها بيننا ، كما كنيسة المادلين ، أو قصر العدالة ، تبدو الأفكار هنا أقل بكثير من الآثار التأريخية ، وذلك لحظة توصلنا الى الحقيقة ، أي حالما نتوصل الى اللامرئي . ويبدو أن الناس على الأكثر يعيشون كل في جزيرته دون أن يكون هناك تواصل بينهم ، بل وسنندهش أكثر إذا ما اتفق هؤلاء أحياناً على أي شيء كان . وذلك لأنه في النهاية

فقد بدأ كل واحد منهم يكون كتلة هشة من الهلامي الحي . وكونهم اتخذوا نفس طريق التطور لشيء كبير بحد ذاته . بل وأكثر من ذلك ، فانهم مارسوا ومن اعماق عزلتهم نفس النشاط الاجتماعي ونفس اللغة . ولكن ، وحين يتعلق الأمر باستخدام ذلك بموافقتهم ونقول إنه لا يوجد أحد يرى ، ستراهم يتوصلون الى افتراضات متوافقة لا يقدم ضماناً لها لا النوع ولا المجتمع . وعندما نفكر بكمٍّ احتمالات الحدث التي يمكن أن تغير كلاً من النوع والمجتمع ، لا نجد هناك شيئاً أبعد عن الاحتمال من التقدير الاستقرائي الذي يعامل عامل الحقيقة كونه عالماً بدون تصدع وبدون احتمالات .

العلم يفترض الايمان المدرك ولا يوضحه

لربما نكون ميالين الى القول بان هذه التناقضات لا حل لها انما تتصل بالعالم المضطرب للمباشر، للمُعاش او للانسان الحي والذي ليست له حقيقة عندما نصفه ؛ وبالتالي يجب نسيان كل ذلك بانتظار العلم، المعرفة الوحيدة القوية، التي ستأتي لتشرحها خارج نطاق تلك الاوهام التي تتخبط فيها. فالحقيقي، ليس هو الشيء الذي اراه ؛ وليس أيضاً الرجل الآخر الذي اراه بعيني الاثنتين، وليست اخيرا تلك الوحدة الشاملة للعالم المحسوس وعلى حافة العالم المُدرَك الذي حاولنا سابقا ان نصفه.

فالحقيقي، هو «الموضوعي» الذي نجحت في تحديده على سبيل القياس، او، وبشكل عام بواسطة «العمليات» التي تسمح بها المتغيرات او الحقائق التي حددتها بصدد عدد من الأحداث. ان أوصافا كهذه لا تعود الى «اتصالنا» بالاشياء، انما تعبر عن جهد للتقريب الذي لا يعني شيئاً تجاه المُعاش، طالما اننا يجب ان نعتبر المُعاش كما هو ولا يمكن ان نعتبره غير ما هو «في حد ذاته». وهكذا بدأ العلم يستثني كل الاحكام المتأتية عن التقائنا بالاشياء. ومع ذلك فهو استثناء مؤقت: وعندما يتمكن العلم من استثمار المستثنى، سيعود رويدا رويدا الى تقديم ما استثناه كونه ذاتيا، ولكنه سيقوم بدمجه كحالة خاصة من العلاقات ومن الاشياء التي تصف له العالم. وسينغلق العالم آنذاك على نفسه، وسنصبح اجزاء او لحظات من «الموضوع الكبير» فقط بما يفكر في داخلنا ويصنع فينا العلم، ألا هو ذلك المشاهد المتجرد الذي يسكننا.

وغالبا ما سنعود الى متغيرات الوهم العديدة لنستكشفها منذ الآن ؛ ولا يجب علينا هنا ان نقول الا ما هو ضروري لكي نستبعد دحض معارضة المبدأ الذي يمكن ان يوقف بحثنا منذ البداية: باختصار، ان العالم الالهي القادر على بناء واعادة بناء العالم القائم بواسطة سلسلة لا نهائية من العمليات الخاصة به لا يمحو ظلمات ايماننا الساذج بالعالم، بل على العكس انه التعبير الاكثر دوغمائية والافتراض المسبق ولا وجود لكليهما بغيره. وخلال قرنين من الزمان، واصلت الفيزياء دونما صعوبة دورها في الاسقاط واستطاعت الاعتقاد بانها تتوقف عند متابعة تفصيلات العالم وبان الموضوع الفيزيائي موجود بحد ذاته قبل وجود العلم.

واليوم عندما نجد ان تلك العلاقات القائمة بين المشاهد، وتلك الاوصاف التي لا تعني شيئا الا بعلاقتها بموقف معين من المشاهد، عندما نجدها تجبر على الاعتراف بها كونها «مخلوقات» فيزيائية وذات حقوق كاملة ؛ فان تاريخ العالم الالهي و«الموضوع الكبير» الذي اضيف اليه، هو ذلك التطور الذي يعطي صورة للتعصب ما قبل العلم. وذلك شيء طبيعي جدا لدرجة ان الفيزيائي يحس به «فكرا» مطلقا في مواجهة الشيء بحد ذاته ويضيف الى ذلك عددا من الحقائق

في داخله وحتى تلك المكتشفات التي تؤيد كل ما يشاهده فيزيائي محدود ذو موقف محدد . ومع ذلك ، فان تلك القاعدة ، «الصادقة» ، التي تسمح بالانتقال من منظور حقيقي للفضاء الفلكي الى منظور آخر ، فانها تتخطى موقف الفيزيائي الذي يتكلم ، ولكن ، لن تتخطاه نحو معرفة مطلقة : لانها لا تملك اي محتوى فيزيائي الا كونها تعود الى مشاهدات ، وكونها متداخلة في مجموعة من المعارف ما زالت محدودة دائماً . انها ليست رؤية للكون ، بل مجرد التطبيق المنهجي الذي يسمح بربط الرؤى احداها بالاخرى والتي هي في مجملها منظورة . واذا ما اعطينا تلك القاعدة قيمة «المعرفة المطلقة» ، واذا ما بحثنا فيها مثلا عن المعنى النهائي الشامل للزمن وللفضاء ، فان العملية الخالصة للعلم ستوظف يقيننا لصالحها ، ذلك اليقين الاقدم والغامض في امكانية التوصل «الى الاشياء ذاتها» او في امكانية تملك قوة الاحاطة المطلقة بالعالم .

وعندما يتوصل العلم الى تلك الميادين التي لم تتوفر بالطبع بالنسبة الى الانسان . الى تلك الفضاءات الفلكية والحقائق الميكروفيزيائية – فسنراه بقدر ما يقدم كل جديد في مجال استخدام علم الحساب ، بقدر ما يبدو محافظا جدا بخصوص نظرية المعرفة . وسيُعاد التعبير عن الحقائق التي لا يجب ان يظل محتواها حول فكرة «الخالق» ثابتاً دونما تغيير . ذلك على حساب الصعوبات الكبيرة في التعبير والفكر وسيعاد التعبير عنها في التاريخ الكوني التقليدي ، كما لو ان العلم كان في حاجة الى ان يستثني لنفسه نسبيات يضبعها ، ويضع نفسه بعدها خارج اللعبة ؛ كما لو ان التَعامي فيا يخص فكرة «الخالق» هو الثمن الذي يجب ان يدفعه مقابل نجاحه في دراسة ووصف المخلوقات . ان اعتبارات سلم التطور مثلا اذا ما أُخِذَت مأخذ الجد ، يجب ألاَ تضع كل حقائق الفيزياء في جانب «الذاتي» . مما يؤيد صحة استحالة التوصل الى «الموضوعي» ان تلك الاعتبارات يجب ان تُجادل ذلك التناقض وان تجعل الاتصال بين المشاهِد والمشاهَد يدخل في صلب وصف «الحقيقي» .

ومع ذلك ، رأينا كثيرا من الفيزيائيين يبحثون تارة عن البنية المتماسكة للظواهر المرئية بالعين المجردة وعن كثافتها ، وتارة أخرى على العكس ، يبحثون في البنية الضعيفة الناقصة لبعض الميادين الميكروفيزيائية ؛ يبحثون عن مجادلات لحساب حتمية ما ، او على العكس عن حقيقة «عقلية» او «لا سببية» . ان هذه التبادلات تدلل كفاية على ان العلم فيا يخصه ، حين يتطلب تفهمه بشكل نهائي يكون آنذاك متجذرا في مرحلة ما قبل العلم ، بل وغريبا عن قضية «معنى الوجود» . فعندما يتحدث الفيزيائيون عن جزيئات لم توجد الا خلال جزء من المليار من الثانية ، فان حركتهم الاولى هي دائماً في التفكير بانها توجد بنفس المعنى للجزئيات المرئية مباشرة ولكن فقط قبل ذلك بكثير . فميدان الفيزياء الجهرية يعتبر ميدانا مرئيا بالعين المجردة ؛ ذا ابعاد

قصيرة وحيث ظواهر الافق ، والصفات دون موصوف ، والمخلوقات المتجمعة التي هي تمركز مطلق ، ليست في الحقيقة سوى «مظاهر ذاتية» ، وأن رؤيا عملاقة «ستُعيدها»[1] الى حدود مخلوقات فيزيائية مطلقة . وكل ذلك هو مجرد افتراض كون اعتبارات سلم التطور ليست نهائية ، وها نحن من جديد نفكر فيها من منظور الذاتية الشخصية ، في نفس الوقت الذي يفترض فينا ان نتخلى عنها . وهكذا فان العلم يقبل المفاهيم «الغريبة» في الفيزياء فقط على ضوء ان فكرة ما مناقضة يمكنها ان تثير دهشة الحس المشترك . نعم أن تثيره فقط من غير أن تقدم له علما أصلا أو ان تغير شيئاً من معناه الكلي . ونحن لا نفرض هنا ان تكشف صفات المخلوقات الفيزيائية الجديدة عن منطق جديد او عن تاريخ جديد . فاذا ما استخدمنا تعبير «الكشف» بمعنى الرياضيات فالعلماء هنا هم الوحيدون المؤهلون لان يقدموه ؛ وهم الوحيدون ايضا الذين يُقَيمون ذلك الكشف . وليَرفُضه البعض منهم كطلب مبدئي، فسيكفي ذلك لكي لا يكون للفلسفة الحق ولكن أيضا ليس الالزام بان تذكره . ان ما يستطيع الفيلسوف ان يلاحظه – وما يدفعه الى التفكير – هو ان الفيزيائيين وبالتحديد الذين يحتفظون بنظرة ديكارت[2] للعالم يتمسكون «بافضلياتهم» كما الموسيقي او الرسام فيما لو تحدثوا عن الاسلوب المفضل لديهم . ويسمح لنا ذلك مهما كان مصير نظرية الفيزياء المجهرية فيما بعد – يسمح لنا بالقول بان الفكر الفيزيائي وهو يعمل لا يتطلب اطلاقا اية انطولوجية ، وبانه لا يمكن على وجه الخصوص ان نطلب من الفكر الفيزيائي التاريخَ الكلاسيكي للشيء ولا المطالبة بامتياز «مبدئي» فهو ليس سوى افضلية لدى اولئك الذين يحافظون عليه . ولربما يمكن ان نفهم من الفيزياء ومن العلم استخداما معينا للحساب تجاه الحقائق وتطبيقا معينا للمعارف ولا يمكن ان يحكم عليها سوى الذين يملكون ادواتها ، وهم يحكمون بمعنى انهم يأخذون متغيراتهم ولكنهم لا يملكون الحق ولا هم ملزمون بان يقدموا للحقائق ترجمة خيالية او ان يستنبطوا باسمهم قضية «ما هو موجود» ، او حتى ان ينكروا صلةً عَرَضية بالعالم . او على العكس ، فان الفيزياء تعني قول «ما هو موجود» ولكنها اليوم لا تمتلك معطيات لكي تصف «الموجود» بواسطة «الكائن – الموضوع» ولا ان تحصُر ما هو معاش في حدود «تصوراتنا» . وفي مجال الفضوليات «النفسية» وعليها ان تعترف بمشروعية تحليل الخطوات التي تدلل على ان عالم القياسات والعمليات يتكون انطلاقا من العالم المعاش

---

١ – استخدمنا هنا كلمة «ستعيدها» مصححينها في الأصل ، بدلاً من كلمة مشطوبة في الأصل ، وحيث ان التصحيح غير كامل .

٢ – أنظر مثلاً ، نظرات جديدة على الفيزياء المجهرية ، لويس دوبروجلي (باريس – البان ميشال ١٩٥٦) .

كونه منهلاً وعند الضرورة منبعا شاملا . وان لم يوجد هذا التحليل ، حيث يُعتَرف بالحق النسبي وبحدود الاسقاط الكلاسيكي ، فان فيزياءً تحتفظ بكل المخزون الفلسفي للعلم الكلاسيكي وتنشر في ميدان المعرفة المطلقة نتائجها الخاصة ، ان فيزياء كهذه ستعيش كما الايمان المُدرِك المنبثق عنها في حالة ازمة دائمة . ومن المثير ان يُعتَبر اينشتاين من قبيل «علم النفس» تلك التجربة او الخبرة التي تملكها من التزامن مع نظر الآخرين وتقاطع آفاق انظارنا وانظارهم وهو لن يقدم لها تقييما تاريخيا لانها معرفة مجردة للمشاركة او للمبدأ وتتم دونما عمليات او قياسات مؤثرة .وهو التماس ما هو موجود بأنه موجود ، وليس بأنه هو ما «اكتشفناه» ولكن فقط ، بأنه الشيءُ الذي يمكن أن نجري عليه عملياتنا ؛ ولا يخفي اينشتين يقينه بأن معادلة بين عمليات العلم والوجود هي لديه متقدمة على فيزيائيه . بل انه حتى يؤكد بدعابة تلك المعادلة بين «همجية علمه النظري» ، ومطالبته له بحقيقة ذاته . وسيكون علينا أن نُدلل كيف أن المثالية الفيزيائية تتخطى بل وتتناسى الأيمان المدرك . . ويكفينا الأن أن نتحقق من أن ذلك الإيمان ينبثق منها وبأنه لا يرفع جميع تناقضاتها ، ولا يعمل على اجلاء غموضها ولا يمنعنا مطلقاً وبعكس ذلك ، من مواجهة الفيزياء بنفسها . وسنتوصل الى نفس النتيجة : إذا ارتأينا بدلا من التأكيد على ضعف برهان «الموضوعي» ، أن نتوجه الى «الذاتي» الذي يعتبر في أيديولوجية العلم المقابل والمكمل لتلك الأيديولوجية ، سنتقبل آنذاك تلك الأيديولوجية وبسهولة أكثر . فالفوضى والتفكك واضحين هنا تماماً ، ويمكن القول بدون مبالغة أن مفاهيمنا الأساسية المتعلقة بالحياة النفسية وبعلم النفس هي وهمية بقدر ما هو عليه تصنيفاتنا للحياة القديمة.ولقد تصورنا أننا يمكن أن نعود الى الوضوح بواسطة الاستبطان . في الواقع يجب علينا أن نستشير الاستبطان لأنه : أين ومتى وكيف كانت توجد رؤية من الداخل ؟ لكنها موجودة.وذلك شيءٌ مختلف تماماً ويحتفظ بقيمته ، توجد حياة اخرى بموازاة حياتنا ، وهي كشف يخصنا بالذات ، ولكن تلك الحياة لا تؤدي سوى الى العالم المشترك وليس الى عالم آخر . أنها حياة ، ولكنها ليست بالضرورة انغلاقاً على الأخرين . إن نقد الأستبطان بتلك الطريقة التي لا يمكن تفاديها ، يبعدنا عن التوصل الى الآخر كما هو مفروض في داخلنا . وبالمقابل ، فان السير الى «الخارج» لن يحمي الشخص مطلقاً من أوهام الاستبطان ، ولن يعطي سوى صورة جديدة عن فكرتنا المشوشة «للرؤية» النفسية : أنه لا يقوم سوى بنقلها من الداخل الى الخارج . وسيكون مفيداً أن نوضح بجلاء ما يعنيه النفسانيون «بالحياة النفسية» وغيرها من المفاهيم المشابهة . إنها كما لو أنها طبقة جيولوجية عميقة ؛ «شيءٌ» «لامرئي» يوجد في مكان ما خلف الأجساد الحية . ويتعلق الأمر فقط بايجاد الزاوية الملائمة للمنظور . انه هو ذاته في داخلي ذاك الذي تقلقه معرفة الحياة النفسية وكما لو أن هناك نداءاً دائمياً ناقصاً : كيف

سيتعرف «الشيء» على نفسه ؟ إذ لا يمكن النفاذ الى الحياة النفسية» فهي لا تتوصل الا بالاستجابات الخارجية التي تشبهها تماماً في تحليلها النهائي تماماً كما يتأكد الجراح من أن العضو الذي يقوم بتشريحه يشبه في بنيته بنية عينيه نفسها : اذ يرى فيه «نوع» الانسان . ان توضيحاً كاملاً للوضع النفسي وللمفاهيم التي يستخدمها النفساني ، كما لو أنها تجري بسهولة ، سوف يدلل على أنه يحوي كماً هائلاً من النتائج خالية من المقدمات المنطقية ، وهو عمل جوهري عريق في القدم لم يلق التوضيح الكافي بل وقبلت تلك النتائج كما هي ودون أدنى شك في مدى تشوشها . إن ما يعمل هنا هو دائماً الأيمان المدرك بالأشياء وبالعالم . واليقين الذي يقدمه لنا كي نتوصل الى ما هو موجود في احتواءة مطلقة ، إنما نقوم بتطبيقه على الانسان كما على الأشياء ومن هنا تنطلق نظرتنا الى اللامرئي من الأنسان كما من الشيء . ويقف النفساني بدوره في موقف المشاهد المطلق . فكما البحث في الموضوع الخارجي ، كذلك البحث في «النفس» لا يتقدم الا بوقوفه أولاً خارج لعبة النسبيات التي اكتشفها متصوراً ذاتاً مطلقة تكشف أمامها «النفسي» بشكل عام سواء كان ذلك النفسي يعود اليَّ أم الى الآخرين . ان انقسام «الذاتي» و «الموضوعي» والذي تستخدمه الفيزياء المبتدئة لوصف ميدانها ، يستخدمه علم النفس بالمقابل لوصف ميدانه أيضاً ؛ ان مثل ذلك الانقسام لا يمنع بل يتطلب على العكس أن يتم ادراكهما (الذاتي والموضوعي) إستناداً الى نفس البنية الأساسية : إنهما في النهاية نظامان للأشياء علينا أن نحدد ماهيتهما في حد ذاتهما بتفكير صاف في صفاتهما الجوهرية . ولكن كما يحدث في الفيزياء كذلك . ستأتي لحظة سيضع فيها تطور المعرفة ذاته ، المشاهد المطلق موضع التساؤل . ففي نهاية المطاف ، إن هذا الفيزيائي الذي أتحدث عنه والذي أعود الى ذكره دائماً هو كذلك الفيزيائي نفسه الذي يتحدث . وفي النتيجة فان ذلك «النفسي» الذي يتحدث عنه النفساني هو «النفسي» ذاته الذي يعود له . ان فيزياء الفيزيائي تلك . ونفسية النفساني تلك تعلنان من الآن فصاعداً أن «الكائن – الموضوع» لم يعد هو «الكائن» بحد ذاته : لقد اعترف بهما نظامين تكوّنا بسرعة داخل تجربة شاملة يجب إعادة تصحيح نصها كاملاً وبكل وضوح .

ان هذا الاكتشاف العقلي الذي وضحنا منذ هنيهة خطوطه العامة هو تأريخ علم النفس منذ خمسين سنة وعلى وجه الخصوص تأريخ علم نفس «الشكل» . لقد أراد أنْ يبني لنفسه ميدان «الموضوعية» ، وظن أنه يكتشفها في شكل التصرفات . الا يوجد هنا تكييف أضيل يكون موضوعاً لعلم أصيل تماماً كما البني الأخرى الأقل تعقيداً تكون موضوعاً لعلوم الطبيعة ؟ . فالسلوك أو «النفس» ، ميدان متميز يقابل الفيزياء ، واذا ما أخذناه بموضوعية فسيخضع لنفس المناهج ولنفس البنى التكوينية : فهنا وهناك قامت العلاقات الوظيفية المشاهدة شمولياً بوصف

الموضوع . وبالطبع ، يوجد في علم النفس مخرج للتوصل الوصفي للموضوع ، ولكنه لن يؤدي مبدئياً سوى الى نفس التحديدات الوظيفية . وقد استطعنا في الواقع أن نحدد الشروط التي يتوقف عليها تحقيق ادراك ما ، ادراك ، لوجه غامض أو لمستوى ما مكاني أو ملون . وقد اعتقد علم النفس أنه اكتشف مكانته وانتظر منذ اللحظة تراكم الأكتشافات التي تؤكد مكانته تلك داخل اطار علمه . ومع ذلك فاننا وبعد أربعين عاماً من بدايات «صيغة علم النفس» نشعر من جديد أننا مازلنا عند نقطة الصفر . وبالتأكيد ، واستناداً على بعض النقاط أمكننا أن نحدد الأعمال الرئيسية للمدرسة ، كما توصلنا وسوف نتوصل كذلك الى العديد من التحديدات الوظيفية . ولكن الحماس مفقود ولم نعد نشعر مطلقاً أننا نتعامل مع علم للانسان . وذلك – لأن علماء المدرسة قد تنبهوا له بسرعة ، ولم تعد العلاقات التي أنشأوها تؤثر ولا تقدم شروحاً الا في ظروف المختبر المصطنعة . وهي لا تقدم «شريحة جديدة» للسلوك يمكن الانطلاق منها والاقتراب أكثر فأكثر من معناه الشمولي : انها على الأكثر ، مجرد شكل أولي للتكامل ، والحالات خاصة ذات بنية بسيطة حيث أن البنى المقابلة لها و «الأكثر تعقيداً» تختلف نوعياً عنها في الواقع . فالعلاقة الوظيفية التي تعلن عنها ، لا معنى لها الا بحدود مستواها ؛ وهي لا تمتلك قوة الشرح تجاه مستويات أرفع ؛ وعلينا في النهاية أن نحدد كائن «النفس» ليس بتقاطع مسببات بدائية ، وانما بواسطة البنى المتغايرة والمنفصلة التي تتحقق فيه . وبقدر ما يتعلق ببنى أكثر تكاملاً ؛ نلاحظ أن الشروط تقلل من المشروط وأنها ليست بالنسبة له فرصة للانطلاق . وهكذا أخفق التوازي الذي التمسوه للوصفي وللوظيفي . فبقدر ما أنه أصبح من السهل مثلاً وبما لدينا من خبرة أن نشرح حركة ظاهرة ما لعمل واضح ، استناداً لظروفه في ميدان مبسط مصطنع ومحدود ؛ بقدر ما نجد أن تحديداً شاملاً لميدان مدرك لشخص ما في لحظة ما لم يصبح مستحيلاً مؤقتاً فقط ، بل أصبح مجرداً تماماً من أي مغزى وذلك «لأنه يقدم بنى مجهولة في العالم الموضوعي «للظروف» «المنفصلة» «والتي يمكن فصلها» . وعندما أنظر الى طريق يبتعد عني نحو الأفق ؛ فانني أستطيع أن أعزو ذلك الى ما اسميه «بالاتساع الظاهري» الى مسافة معينة – يعني تلك المسافة التي أقيسها وأنا أنظر اليها بعين واحدة ومستنداً على قلم أضعه أمامي وبين عيني – هذا بالطبع الى جانب عناصر أخرى ميدانية محصورة بدورها في عملية «قياس» . وهكذا يمكنني أن أقرر بأن دوام «الأتساع الظاهري» يعتمد على هذه المتغيرات أو تلك تبعاً لخطط التبعية الوظيفية التي تحدد موضوع العلم الكلاسيكي . ولكن باعتبار أن الميدان هو ما أراه عندما أنظر بحرية بعيني الأثنتين دون أي عائق ؛ فمن المستحيل عليَّ تقديم «شرح» له بدون تجهيزات . وليس لأنني أفتقد هذه التجهيزات أو أنها مازالت خافية علي ، «ولكن لأن المشروط» بحد ذاته توقف عن كونه نظاماً يمكن وصفه بموضوعية» .

وبالنسبة الى النظرة الطبيعية التي تقدم الى اللوحة ، فان الطريق في مداه البعيد ليس له أي أتساع يمكن حتى تقديره بشكل مثالي ، وهوكذلك بنفس الأتساع على مسافة قريبة طالما أنه هو نفس الطريق لكنه ليس هو نفسه لأنني لا أستطيع أنكار وجود أي نوع من تقلص منظور . ويوجد تشابه بينه وبين الطريق القريب ، بل هو على الأكثر «انتقال بين ولادة وأخرى» ، أنتقال من الظاهري الى الحقيقي وكلها لا قياسية . وأيضاً أستطيع هنا أن أفهم الظاهر كونه غشاء بيني وبين الحقيقي : فالتضييق المدرك ليس تشويهاً كما أن الطريق القريب ليس أكثر «حقيقة» : أن القريب والبعيد والأفق في تناقضهم يكونون نظاماً وعلاقتهم في الميدان الكلي هي الحقيقة المدركة ؛ وها نحن ندخل في النظام الغامض للكائن المدرك ، والذي لا تؤثر عليه التبعية الوظيفية . ويمكن هنا أحتواء نفسية المنظور في ذلك الأطار التكويني بشكل صوري وشفهي فقط . «فشروط» العمق – واختفاء الصور الشبكية مثلاً – ليست في الحقيقة شروطاً ، لأن الصور لا يمكن أن توصف متفرقة الا تجاه جهاز مدرك يبحث عن توازنه في اندماج الصور المتشابهة ولأن «المشروط هنا هو الذي يكيف الشرط» . فالعالم المدرك ، لا يظهر بالتأكيد لشخص ما اذا لم تتوفر في جسده هذه الشروط : ولكنها ليست هي التي تشرح» ذلك العالم . فهو هو حسب قوانينه الميدانية وتكوينه الجوهري ، وليس كما الموضوع تبعاً لمسببات تأتي «جنباً الى جنب» ، «فالنفسي» ليس موضوعاً ولنذكر ذلك جيداً ، لكن الامر لا يعني هنا تبيان كون حقائق معينة تفلت من الوصف العلمي استناداً الى التقاليد «الروحية» : فتبيان كهذا يؤدي بنا الى ميدان مناهض للعلم ويبقى عادة مقبولاً كونه «نظاماً آخر للحقائق» في تعابير تاريخ التكوين والتي هي ذاتها موضع تساؤل . ان هدفنا هنا ليس مناهضة مجموعة الحقائق التي يربطها العلم الموضوعي ، حقائق تعرف «النفسي» أو «الحقائق الذاتية» أو «الحقائق الداخلية» والتي تلتبس على العلم ، انما هو التدليل على أن الكائن – الموضوع والكائن – الذات الذي يقابله ويخصه ، لا يقدم أحدهما بديلاً من الأخر وعلى أن العالم المدرك هو دون التناقض أو أبعد منه – كما أنه يمكن تفهم فشل «علم النفس» الموضوعي ، «والفيزياء الموضوعية» لا كنصر «للداخل» على «الخارج» ولا «للعقلي» على «المادي» وانما كنداء لأعادة تاريخ التكوين واعادة بحث مفاهيم «الذات» و «الموضوع» .

ان الأسباب التي تمنعنا من معاملة الادراك كونه شيئاً ، هي نفس الاسباب التي تمنع أيضاً من معاملته كما لوكان عملية «ذات» مهما كان الجانب الذي تؤخذ منه . فاذا كان العالم الذي ينفتح عليه ذلك الأدراك الذي هو ميدان الآفاق والأبعاد الغامض ، ليس منطقة من العالم الموضوعي ، فانه لن يصنف كذلك الى جانب «حقائق الوعي» أو «التصرفات الروحية» :

فالتماثل النفسي أو الصوري لا يستطيع أكثر مما يستطيعه الفكر الموضوعي أن يعرف ما يعنيه «الأفق» أو «البعد» . ان الادراك اذا كان استبطاناً أو وعياً مكوناً للمدرك ، يجب أن يكون معرفة وامتلاكاً لذاته من حيث الموقع والمبدأ . ولن يستطيع ذلك الادراك أن ينفتح على آفاق وأبعاد، أي على عالم موجود سلفاً بالنسبة له ، وانطلاقاً منه فقط يتعرف على نفسه كونه المسمى المجهول الذي تتوجه نحوه مدركات المنظر . وأن فكرة الذات كما فكرة «الموضوع» تتغير في مطابقة معرفة العلاقة مع العالم ومعنا هذه المعرفة التي تربطنا بالأيمان المدرك . ففكرة الذات والموضوع تلك لا توضح العلاقة ولكنها تستخدمها وتستخلص منها النتائج وبما أن تطور المعرفة يدلل على تناقض هذه النتائج ، فيجب علينا بالضرورة أن نعود اليها لكي نوضحها .

لقد توجهنا الى «علم نفس» الادراك بشكل عام لكي ندلل وبشكل أفضل على أن أزمات علم النفس تعود الى أسباب مبدئية وليس بسبب تأخر أبحاث ما في ميدان معين . ولكن عند رؤيتها على وجه العموم ، سنجد نفس الصعوبة المبدئية في الأبحاث المتخصصة .

ونحن لا نرى مثلاً كيف أن علم النفس الأجتماعي يكون ممكناً فقط في نظام تاريخ التكوين الموضوعي ، اذا ما فكرنا حقاً بأن الادراك هو وظيفة ذات متغيرات خارجية . ان هذا المخطط ليس (على وجه التقريب) ممكن التطبيق الا في الشروط الجسدية والفيزيائية . ويدان علم النفس بالتجريد المفرط لاعتباره الأنسان مجرد مجموعة من الأطراف العصبية تلعب بها عناصر فيزوكيمياوية . «فالناس الآخرون» هم كوكبة اجتماعية وتاريخية لا يمكنها أن تتدخل كحافز الا اذا ما اعترفنا تماماً بفعالية المجاميع التي لا تملك وجوداً فيزيائياً والتي لا تؤثر فيه بسبب خصائصها الحساسة وانما بسبب صورتها الأجتماعية ، في زمان ومكان اجتماعيين ، وتبعاً لقانون اجتماعي،وفي نهاية المطاف بسبب كونهم رموزاً أكثر من كونهم أسباباً . ولمجرد الحقيقة القائلة بأننا نطبق علم النفس الاجتماعي ، فاننا نقف خارج تاريخ التكوين الموضوعي ولا نستطيع أن نبقى فيه الا بتأثيرنا على «الموضوع» المعتمد بضغط يعرقل عملية البحث . فالايديولوجية الموضوعانية هي هنا ضد تطور العلم مباشرة . وانها الحقيقة بالنسبة للانسان الذي تربى على المعرفة الموضوعية للغرب ، التي لا تعترف للسحر والأسطورة بأية حقيقة جوهرية ، وان التأثيرات السحرية والحياة الأسطورية والطقوس يجب أن تشرح جميعها بواسطة أسباب «موضوعية» ، وتعود في النهاية الى الأوهام الذاتية . واذا ما أراد علم النفس الاجتماعي أن «يرى» مجتمعنا كما هو ، فهو لا يستطيع أن ينطلق من تلك المسلمة ، التي تعتبر جزءاً من علم النفس الغربي ، وبتبنيها يمكن استخلاص النتائج النهائية . كما أن عالم الأجناس ، في تصديه لمجتمعات يقال أنها قديمة ، لن يستطيع أن يحكم مقدماً بأنهم عاشوا الزمن كما نعيشه ، تبعاً لأبعاد ماضٍ لم يعد ومستقبل لا يعرف بالتالي بل حاضرو مكتمل فقط ، وعليه أن يضيف زمناً خيالياً حيث تحتفظ بعض أحداث «البداية» بتأثير

متواصل . وكما عالم الأجناس هذا ، فان علم النفس الأجتماعي اذا ما أراد فعلاً أن يعرف مجتمعاتنا ، فلن يستطيع استبعاد نظرية الزمن الخيالي جزءً مكوناً من تاريخنا الخاص والعام . وبالتأكيد ، فقد الصقنا السحري بالذاتية ولكن ليس هناك ما يضمن لنا بأن العلاقة بين الناس لا تحوي حتماً مكونات سحرية وأخرى خاصة بالأحلام . وبما أن «الموضوع» هنا هو تماماً مجتمع الناس ، وان نظم الفكر «الموضوعاني» لا تستطيع أن تحدده بدءاً ، فانه على العكس ، يجب النظر اليها على أنها خصائص مجموعات معينة سوسيو – تأريخية ولا تعطينا بالضرورة مفاتيح القضية . وبطبيعة الحال ، لا مجال هنا للتقرير بأن الفكر الموضوعي هو مجرد تأثير أو نتاج بعض البنى الاجتماعية المعينة وأنه لا حق له على الآخرين : وإلا سنكون حينئذ كما لو كنا نضع للعالم الانساني أساساً غير مفهوم وتصبح بالتالي تلك اللاعقلانية تعسفية بدورها . ان الموقف الوحيد المناسب لعلم نفس اجتماعي هو في أخذ الفكر «الموضوعي» لأنه هو الفكر : أي بمعنى أنه منهج وضع أساساً للعلم ، ويجب أن يستخدم دونما قيود ، وحتى حدود الممكن . ولكن فيما يخص الطبيعة وعلى الأخص التأريخ ، فانه على الأكثر يقدم لنا أول مرحلة للأسقاط [1] أكثر من كونه وسيلة للشرح الشامل . ان علم النفس الاجتماعي بصفته علم نفس يجابه بالضرورة قضايا الفيلسوف – ما هو الانسان الآخر؟ ما هو الحدث التأريخي ؟ وأين هو الحدث التاريخي أو أين هي الدولة ؟ ولن يستطيع ذلك العلم مقدماً أن يضع التأريخ أو الآخرين بين «المواضيع» أو «الدوافع» ولا يتعامل علم النفس الاجتماعي مع هذه القضايا مواجهة : انها قضية الفلسفة . انه يتعامل معها بشكل جانبي وبنفس الطريقة التي يستثمر فيها «موضوعه» ويتقدم نحوه .

وفيما يخص تلك القضايا فهو لا يجعل من توضيح «علم الكائن» شيئاً عديم الفائدة ، بل على العكس انه يتطلب مثل ذلك التوضيح . وبسبب عدم تقبل علم النفس لنظم «الموضوعية» الحقيقية في ميدان الانسان ، ولعدم اعترافه بأن قوانين التبعية الوظيفية هي في ذلك الميدان طريقة لحصار اللاعقلاني أكثر من كونها طريقة لاسقاطه ؛ فانه لا يعطي للمجتمعات التي يدرسها سوى صورة مجردة ومصطنعة في مقابل ما يقدمه التأريخ ، وهذا ما يحدث غالباً في الواقع . لقد ذكرنا سابقاً أن عالم الفيزياء يحوي فيزياء لم تعد هي في اطار تأريخ موضوعي للكائن ، وعلينا أن نضيف الى ذلك أن الأمر لا يختلف بالنسبة الى النفساني . فالأحكام المسبقة الموضوعانية تأتي من علم النفس لتلاحق مفاهيم الفيزيائيين الفلسفية بل والعامة . ويدهشنا أن نرى فيزيائياً [2] قد حرر علمه الخاص من القوانين الكلاسيكية للآلية والموضوعانية ، يختار

---

١ – دون شك يجب أن نفهم هنا : أسقاط اللاعقلانية .

٢ – مثلاً ، أدينغتن (آرثر ادنغتن . وعلى وجه الخصوص «الطرق الجديدة للعلم ، باريس ، هرمان وشركاه – ١٩٣٦) .

وبدون تردد ، وحالما يصل الى المشكلة الفلسفية للوجود المطلق للعالم الفيزيائي ، يختار التمييز الديكارتي للصفات الاولية وللصفات الثانوية ، كما لو أن نقد المسلمات الميكانيكية في داخل العالم الفيزيائي لن يغير شيئاً من طريقة ادراكنا لتأثيره على أجسادنا ، وكما لو أن ذلك النقد لم يعد يؤثر على جبهة أجسادنا ولم يعد يستوجب إعادة النظر في علم النفس الأجتماعي . وبالمقابل ، فسيكون الأمر صعباً بالتخلي عن مخططات الشرح الآلي فيما يخص تأثير العالم على الأنسان. وحيث لم تتوقف مع ذلك أبداً اثارة الصعوبات الواضحة الجلية - بل واصعب بكثير فيما يخص التصرفات الفيزيائية داخل العالم ، تلك التصرفات التي أمكن قبول تبريرها عبر القرون . وذلك لأن ثورة الفكر هذه يمكن أن تتم ظاهرياً حتى في الفيزياء ضمن أطر تأريخ الكائن التقليدية ، بدلاً من أن تدين وفي الحال فكرتنا الثابتة عن علاقات الكائن والانسان والحقيقة ، في فيزيولوجيا الحواس . وحالما نتوقف عن التفكير في الأدراك كونه تصرفا للموضوع الفيزيائي على الجسد الأنساني ، وفي المدرك كونه النتيجة «الداخلية» لهذا التصرف ؛ حالما يحدث ذلك سيتحطم كل تمييز للحقيقي عن الباطل ، للمعرفة المنهجية عن الأوهام ، وللعلم عن الخيال. وهكذا تساهم الفيزيولوجيا بنشاط أقل من الفيزياء المعاصرة ذات التجديد المنهجي ، ويحتفظ الفكر العلمي لنفسه أحياناً بأشكال قديمة ويبقى علماء الأحياء أكثر مادية من الفيزيائيين. ولكنهم ليسوا ماديين هم أيضاً الا كفلاسفة ، واقل مادية بكثير في ميدان عملهم كعلماء احياء . ويجب أن يأتيهم يوم يحررون فيه الفيزيولوجيا تماماً وأن يثيروا بخصوص الجسد الأنساني أيضاً قضية معرفة ما اذا كان موضوعاً «وفي ذات الوقت» قضية معرفة ما اذا كان مع الطبيعة الخارجية في علاقته الوظيفية المتغيرة . ومنذ الآن - وهذا ما يهمنا توقفت هذه العلاقة عن كونها جوهراً مشاركاً لعلم النفس الفيزيولوجي ، وتوقفت معها كل المفاهيم المتلائمة معها . أي مفاهيم الأحساس كونها تاثيراً خاصاً ودائماً «للدافع» محدد فسيولوجياً . وبعدها توقفت بدورها مفاهيم الأنتباه والحكم كتجريدات مكملة ، عليها أن تشرح ما لا يتبع قوانين الأحساس . . . وفي نفس الوقت الذي تضفي فيه هذه العلاقة «المثالية» على العالم الفيزيائي وهي تصفه بخصائص جوهرية ، بكونه «موضوعاً» في كيانه الصافي أمام فكر نقي بدوره ؛ في نفس ذلك الوقت فان الديكارتية - شاءت تلك العلاقة أم أبت - قد ألهمت علماً للجسد الأنساني يفككه بدوره ضمن تشابك عمليات موضوعية «ويواصل» بواسطة مفهوم الأحساس اطالة ذلك التحليل حتى «النفسي» . إن هاتين المثاليتين متعاونتان ويجب تحطيمهما معاً . ولا يتم ذلك الا بالعودة الى الايمان المدرك ليُصحَحَ هذا التحليل الديكارتي ويُوضَعَ حدُ لموقف الأزمة التي تعيشها معرفتنا عندما نتصور أنها ترتكز على فلسفة تفجرها خطواتها الخاصة .

ولأن الادراك يقدم لنا ايماناً بعالم ذي نظام من حقائق طبيعية مترابطة بقوة ومتواصلة ؛ تصورنا أن هذا النظام يمكنه أن يحوي كل الأشياء وصولاً الى الادراك نفسه الذي كشفه لنا . واليوم ، لم نعد نعتقد أن الطبيعة هي نظام متواصل من هذا النوع ، بل وأكثر من ذلك فقد ابتعدنا عن التفكير بأن جزر «النفسي» التي تطفو هنا وهناك ترتبط سرياً ببعضها البعض على الأرضية المتواصلة للطبيعة . وعلينا الان أن نفهم هل هذا الذي ليس طبيعة ، يمكنه أن يكون «عالماً» ، وكيف سيكون في أول* الأمر مجرد «عالم» . ومن ثم ، انه اذا ما كان هناك «عالم» لا مرئي ، فماذا ستكون عليه العلاقات بين العالم اللامرئي وبين العالم المرئي . ومهما كانت صعوبته ، فان عملاً كهذا لا يمكن الاستغناء عنه ، اذا ما أردنا أن نخرج من الالتباس الذي افتقدنا فيه فلسفة العلماء . ان هؤلاء الفلاسفة لا يمكنهم أن يتموا عملاً كهذا لأن الفكر العلمي يتحرك في العالم ، فهو يفترض وجوده أكثر مما يتناوله كأطروحة . ولكنه ليس غريباً على العلم ، فهو لا يضعنا خارج العالم . وعندما نقول مع فلاسفة آخرين فان دوافع الادراك ليست هي أسباب العالم المدرك ، بل هي على الأكثر تقوم بكشفه واثارته ، أننا لا نريد القول بأنه يمكننا أن نستشف جسده (تكوينه) بل على العكس ، إننا نريد أن نقول إنه تجب أعادة دراسة تحديد ووصف الجسد كموضوع خالص لكي نفهم كيف يمكنه أن يكون هو صلتنا الحية بالطبيعة . ونحن هنا لا نضع أنفسنا في عالم من الجوهريات ، بل اننا على العكس نطلب اعادة دراسة التمييز بين «هذا» و بين «ماذا» ، التمييز بين الجوهر وشروط الوجود ، وباستناد على خبرة العالم الذي تسبقه . فالفلسفة ليست العلم ، لأن العلم يعتقد أنه يستطيع أن يحلق فوق موضوعه ، ويعتبر صلة المعرفة بالكائن شيئاً مكتسباً ، في حين أن الفلسفة هي مجمل التساؤلات حيث أن السائل هو نفسه موضع تساؤل في السؤال ذاته . ولكن الفيزياء التي تعلمت أن تضع الفيزيائي فيزيائياً ، وعلم النفس الذي تعلم أن يضع عالم النفس في عالم سوسيو – تأريخي قد فقد كلاهما وهم التحليق المطلق : وهما لا يسمحان فقط بالتفحص الجذري لتبعيتنا للعالم قبل العلم ، بل يفرضانه أيضاً .

الايمان المدرك والتأمل

ان مناهج البرهان والمعرفة ، التي يُطلقها فكر قائم مسبقا في العالم ، وكذلك مفاهيم «الموضوع» و «الذات» التي يقدمها ؛ لا تسمح لنا بان نفهم ما هو الايمان المدرَك بالتحديد ؛ ذلك لأنه ايمان ، يعني انتساب يعرف نفسه خارج نطاق البراهين غير الضرورية ، ايمان مفعم بالشك في كل لحظة يهدده فيها اللاايمان . والايمان والشك هنا متلازمان ومرتبطان لدرجة وجود احدهما في الآخر بل وعلى وجه الخصوص يوجد مبدأ اللاحقيقة داخل الحقيقة : ان يقيني بأن نظراتي شبكتني بالعالم انما يعدني مقدما بعالم مستعار من الاوهام اذا ما تركت نظرتي تتجول ما شاء لها . ان نغمض عيوننا حتى لا ترى خطرا فذلك يُعَدُّ ضربا من عدم الاعتقاد بالاشياء كما يقال ؛ انه اعتقاد بالعالم الخاص فقط . ولكنه على الاكثر اعتقاد بان ما هو لنا هو مطلق ، وبان عالما نجحنا في رؤيته دون خطر هو فعلا دون خطر ؛ وذلك يعني أننا نؤمن بان رؤيتنا تستطيع ان تصل الى الاشياء نفسها في ذروتها . وربما تُعلمنا هذه الخبرة أكثر من غيرها ماذا يعنيه الحضور المدرك للعالم ، وهو ليس اثباتا او نفيا للشيء نفسه في ظل نفس العلاقة ، وهو ما سيكون مستحيلا ، وكذلك ليس حكما سلبيا او ايجابيا او كما ذكرنا آنفا ليس ايمانا او شكا . ان تلك الخبرة هي أقدم من اي فكر ، خارج نطاق الحكم (اي خارج نطاق الافكار النقدية والعمليات اللاحقة لها) ، تلك الخبرة الأقدم من أية فكرة باننا نسكن العالم باجسادنا وان الحقيقة تؤكدها بشمولنا ، دون ان يكون لدينا خيار ولا حتى تمييز بين تاكيد الرؤية وبين رؤية الحقيقي فكلاهما مبدئيا شيء واحد ؛ انه الايمان اذن وليس المعرفة طالما ان العالم هنا لم ينفصل عن نظرتنا اليه بل انه اكثر من مؤكد باعتباره منطلقا من ذاته اكثر من كونه مكشوفا لنا ولا يحجبه شيء بل ولانه غير مستبعد .

فاذا ما كان على الفلسفة ان تمتلك وتفهم ذلك الاكتشاف الاساس للعالم وهو الاكتشاف الذي لا يستثني اي احتجاب ممكن ، فهي لا تستطيع ان تكتفي بوصفها بل يجب عليها ان تقول لنا كيف يوجد كشف لا يستبعد احتجاب العالم ؛ وكيف يمكن له ان يبقى ممكنا في كل لحظة ؛ مع اننا موهوبون بالوضوح . ان هاتين الامكانيتين اللتين يحتفظ بهما الايمان المدرك في داخله جنبا الى جنب ، يجب ان يفهم الفيلسوف كيف ان احداها لا تلغي الاخرى . ولن يتوصل الى ذلك طالما يقف في نفس مستواها متأرجحا بينها وهو يقول تارة ان رؤيتي هي للشيء نفسه وأخرى ان رؤيتي هي خاصتي وفي «داخلي» . ويجب على الفيلسوف ان يتخلى عن هاتين النظرتين وان يبتعد كذلك عن احداهما كما عن الاخرى ؛ وبما أنهما لا تنفصلان حرفيا ، فعليه ان يناديهما من ذواتهما الى نفسه ذاتها ، وهذا هو حقه . وحينئذ يجب ان يعرف ماذا يحركهما في الداخل ؛ وان يفقدهما

كحالة فعل لكي يعيد بناءهما كامكانيات تخصه لكي يعرف من نفسه ماذا تعني في الحقيقة ، مما سيكرسه الى الادراك كما الى الاوهام ؛ وباختصار يجب عليه أن «يتأمل» . والحال انه ، حالما يقوم بذلك ، فيما وراء العالم نفسه وما وراء ذلك الذي لا يوجد سوى داخلنا ، وفيما وراء الكائن بحد ذاته والكائن بالنسبة الينا ، حالما يفعل ذلك يبدو ان بعدا ثالثا ينفتح ، ينهار فيه كل خلاف .

وهكذا وبواسطة الارتداد التأملي ، لن يكون الفهم والتحليل سوى طريقتين للتفكير(*) . ونحن لا نمسك من الرؤية ومن الاحساس الا بما يحركها ويؤكدهما دون ريب ، الا وهو الفكر الخالص للرؤية وللاحساس . ومن الممكن وصف هذا الفكر ، والتدليل على انه ناتج من اتصال وثيق بين اكتشافي للعالم والاستجابات الشعورية التي يثيرها ذلك الاكتشاف . وسنخضع التخيلي الى تحليل مواز ، وسنلاحظ ان الفكر الذي يصنعه ليس فكرا بالمعنى الدقيق ، اي فكر الرؤية وفكر الشعور .

انه على الاكثر اختيار موقف عدم تطبيق معايير التحقيق بل وحتى نسيانها ، واعتبار مالايرى ومالا يمكن ان يرى ، اعتباره «مقبولا» . وهكذا فان تناقضات الايمان المدرك تبدو مرفوعة . وانه لحقيقي تماما اننا ندرك الشيء نفسه ، طالما أن الشيء ليس سوى ما نراه ، ولكن ليس بواسطة القدرة البصرية لعيوننا : انها لم تعد فاعل الرؤية ، انها قد وصلت الى عداد الاشياء المنظورة ، وان ما نسميه رؤية ينبع من قدرة الفكر الذي يؤكد هنا ان المظهر قد اجاب وفقا لقاعدة ما على حركات اعيننا ، فالادراك هو فكر الادراك المتكامل والفعلي . واذا ما توصل الادراك الى الشيء نفسه ، فيجب ان نقول دون ان يكون هناك اي تناقض انه بكامله فعلنا ، ومن جهة لاخرى هو خاصتنا ، كما جميع افكارنا . والادراك وهو منفتح على الشئ نفسه سيظل خاصتنا ، لان الشيء من الآن فصاعدا ، هو ذلك الذي نفكر باننا نراه . فهو ادراك او تأمل . ولا يخرج الادراك ابدا من دائرة افكارنا ، اكثر مما يفعل التخيل ، لان التخيل هو كذلك فكر الرؤية ولكنه فكر لا يبحث عن التجربة ولا عن البرهان ولا عن الامتلاء . فافتراضه اذن نابع من نفسه ، فهو تفكير ناقص . وهكذا يصير الحقيقي اضافة الى الفكر ، والتخيلي داخل الميدان ذاته ، كونه الدائرة الضيقة لمواضع انصاف الفكر وانصاف الاشياء او الاشباح التي لا قوام لها ولا مكان خاص بها والتي تختفي كلها امام شمس الفكر كما الندى من الصباح ، ولا يكون هناك بين الفكر وما نفكر فيه سوى شريحة رقيقة من اللامعقول .

---

* مثالية (فكر وملازمة الحقيقة)

يحتفظ التأمل بكل ما له علاقة بالايمان المدرك : الاعتقاد بوجود شيء ما ، بوجود العالم ، بفكرة الحقيقة ، بل هو الفكرة الحقيقية الاولية . وببساطة ، يحول التأمل الاعتقاد البداني بالوصول الى الاشياء نفسها والذي يتناقض مع حدث الوهم ؛ يحوله الى ما يريد ان يقوله او ما يعنيه ، يحوله الى حقيقته ، بل ويكتشف فيه المطابقة وقبول الفكر بالفكر ، بل ووضوح ان ما افكر فيه ، أفكر فيه من أجلي . ان الوجود البداني والسابق للعالم والذي اعتقدت مسبقاً بوجوده وانا افتح عيني ، ليس سوى رمز لكائن وجودُه لذاته حالما يوجد ، ولان كل كيانه هو في الظهور ، اذن ليَظهَر . وهو ما يدعى العقل[1] . وبواسطة التحول التأملي الذي لا يترك شيئا قائما امام الفاعل الصافي سوى البعض من تصورات ذهنية ومن تأملات او أفكار ؛ فاننا نخرج من التباسات الايمان المدرك الذي كان يؤكد لنا وبشكل متناقض التوصل الى الاشياء ذاتها ، وذلك بواسطة الجسد والذي مع ذلك لا يكشف لنا العالم الا بانغلاقنا داخل سلسلة احداثنا الخاصة . وهكذا يبدو كل شيء واضحا : لان اختلاط الدوغما مع الشك ومع المعتقدات المضطربة للايمان المدرك قد وضعت كلها موضع الشك ، فانني لم اعد اعتقد انني ارى بعيني الاشياء خارج نطاقي والاشياء التي تراني : انها ليست خارجية سوى لجسدي ، ولكنها ليست خارج فكري الذي يحلق فوق جسدي كما فوق تلك الاشياء . بل واكثر من ذلك : فانني لا اترك نفسي تتأثر بتلك الحقيقة التي تقول ان الذوات الأخرى المدركة لا تصل الى الاشياء نفسها وبان ادراكهم يعتمل في داخلهم . وهي حقيقة تنتهي بان تنبثق في ادراكي ذاته ، طالما أنني في نهاية الامر أنا «آخر» في نظرهم ؛ وطالما ان يقيني وهو يصل للآخرين ، يعود إلي بصورة شك . وذلك لانه ، اذا ما كان حقيقة ان ادراك كل واحد منا منظورا اليه من الخارج يبدو منغلقا في دائرة ما مصغرة «خارج» جسده فان هذه النظرة الخارجية قد وُضعت بالتحديد – وبواسطة التأمل – في عداد الأوهام المبعثرة والافكار المشوشة ؛ فنحن لا نفكر بفكر من الخارج ؛ وبالتحديد فنحن لا نفكر بالفكر الا داخليا ، واذا ما كان الآخرون افكارا ، فانهم آنذاك ليسوا خارج اجسادهم التي اراها ، ولا يوجدون في اي مكان كان ، كما أنا نفسي ، انهم كما هو الحال معي ، متمادون الى الكائن ولا توجد اية مشكلة في تجسيدهم . وفي نفس الوقت الذي يحررنا فيه التأمل من المشاكل المزيفة التي تفرضها خبرات دَعِية ، فانه مع ذلك يبررها بمجرد نقل الذات المتجسد الى ذات صُوَرِيّة ، ونقل حقيقة العالم الى مثال : ونحن نصل كلنا الى العالم ، العالم نفسه ، وهو كله بدوره الى كل واحد منا بدون تقسيم او تفتيت ، وذلك لانه «هو ما» نعتقد ادراكه ، وهو

---

١ – أنتقال الى المثالية كحل للتناقضات . فالعالم هو واحد رقمياً مع فكري ومع فكر الآخرين طالما هو مثال (تطابق مثالي خارج نطاق التعدد والواحد) .

الموضوع الشائع لكل أفكارنا ؛ ووحدته ان لم تكن العددية فهي ليست بدورها وحدته النوعية الخاصة : انها تلك الوحدة المثالية او وحدة المغزى التي تجعل من مثلث الهندسة ان يكون هو نفسه في طوكيو كما في باريس ، في القرن الخامس قبل الميلاد او في الوقت الحاضر . ومثل تلك الوحدة تكفي وهي توقفكل مشكلة لأن التقسيمات التي يمكن أن نفترضها للعالم وتعدد ميادين الأدراك وأنماط الحياة ليست شيئاً تجاه تلك الوحدة ولا تنتمي الى عالم المثل والحواس ، ولا يمكنها حتى أن تتكون أو أن تتوضح في أفكار مميزة ، ولأننا في نهاية المطاف قد أعترفنا بواسطة التأمل وفي قلب كل الأفكار الموضوعة ، الخافية أو المجسدة ، اعترفنا بالظهور الصافي للفكر بحد ذاته ، وبعالم التطابق الداخلي حيث يندمج دونما صعوبة كل ما لدينا من «حقيقي» . . .

ان هذه الحركة التاملية ستكون دائماً مقنعة لأول وهلة ، يعني أنها تفرض نفسها . فهي الحقيقة ذاتها ولا ندري كيف يمكن للفلسفة أن تستغني عنها . فالمسألة هي في معرفة ما اذا كانت تلك الحركة تسير بها الى الغاية ، وما أذا كان عالم الفكر الذي تقود اليه هو حقيقة نظام متكامل فينهى بذلك المسألة . وطالما أن الأيمان المدرك متناقص فلماذا أتوقف عنده ؟ واذا ما لم أتوقف عنده فماذا أستطيع أن أفعل سوى الدخول الى دواخلي للبحث فيها عن مأوى للحقيقة ؟ اليس هو الواقع تماماً القائل بأنه اذا ماكان ادراكي هو ادراك للعالم الذي يجب عَلَيَّ أن أجد لديه في تعاملي معه تلك الأسباب التي تقنعني برؤيته وفي رؤيتي بمعنى رؤيتي ؟ أنا الذي أوجد في هذا العالم ، أنىَّ لي أن أتعلم وممن ما هو معنى الوجود في العالم ان لم يكن ذلك من قبلي ؟ وكيف يمكنني أن أقول أنني في العالم اذا ما لم أكن أعرفه ؟ وبدون حتى اقراري بأنني أعرف كل شيءٌ من نفسي ، فمن المؤكد على الأقل أنني أنا «معرفة» من بين كل الأشياء الأخرى . المعرفة هي تلك الصفة التي تخصني بكل تأكيد حتى ولو كنت أملك غيرها . فإنني لا أستطيع أن أتصور أن العالم يقتحمني أو أنا أقتحمه : ولكن أمام تلك المعرفة التي هي أنا لا يمكن أن يعرض العالم لي الا بتقديم معنى له وتحت شكل فكر للعالم . إن سر العالم الذي نبحث عنه ، من الضروري جداً أن تحتويه صلتي به . انني أملك معنى كل ما أعيشه بقدر ما أعيشه ؛ ولولا ذلك ما عشته ، وما استطعت أن أبحث عن أي توضيح للعالم الا وأنا أسائله ، وأنا أوضح اختلاطي به ، وأنا أفهمه من الداخل . إن ما يجعل دائماً من الفلسفة التأملية طريقاً يجب اتباعه وليس مجرد اغراء إنما هو أنها حقيقية فيما تنكره : في أفكارها للعلاقة الخارجية بين عالم في حد ذاته وبيني ، علاقة مفهومة بكونها عملية من نوع تلك العمليات التي تدور داخل العالم . علاقة تتصورها تدخلا للعالم في داخلي أو على العكس ؛ أو مجرد رحلة ما لنظري خلال الأشياء . ولكن هل تدرك الفلسفة تلك الصلة الحميمة بيني أنا الذي أدرك وبين ما أدركه ؟ وهل لأنه يجب علينا حقاً استبعاد فكرة

وجود علاقة خارجية بين المدرك والمدرك يجب أن نقبل بنقيض التمثل رغم كونه مثالياً وروحياً ؟ هل يجب أن أقول انني أنا الذي أدرك ، انما،أن فكرة للأدراك وأن العالم المدرك شيْ قد تم التفكير فيه ؟ وهل لأن الادراك لم يتأت من العالم مثلاً الى داخلي ولم ينجذب نحو المركز ، أيجب اذن أن يكون مستبعداً كأي فكرة أكونها عن ظاهرة غامضة أوكذلك المعنى الذي أضفيه عليها ؟ ان الفلسفة التأملية تمارس التساؤل الفلسفي والتوضيح الناتج عنه بأسلوب ليس هو وحده الممكن . إنها تخلط فيه افتراضات علينا أن ندرسها وتظهر في النهاية مضادة للالهام التأملي . ويبدو أن الفلسفة لا تستطيع فهم صلتنا الحميمة تلك مع العالم الا بتحليلها واعادتها وتكوينها واصطناعها . وتعتقد الفلسفة أنها تحصل على الوضوح بواسطة التحليل ؛ يعني ان لم يكن في عناصر أكثر بساطة ، فعلى الأقل في ظروف أكثر أساسية مفروضة في النتاج الخام وفي مقدمات منطقية ينبثق منها ذلك النتاج كنتيجة وفي نبع المفاهيم التي ينطلق منها[1] . وأنه لغرض أساسي على الفلسفة ألتأملية أن تنقلنا خارج موقعنا الحقيقي الى مركز الأشياء الذي سننطلق منه ، ذلك المركز الذي كنا بعيدين عنه بواقع علاقتنا به ، وأنطلاقاً منا نحن علينا أن تعيد تعبيد طريق منه الينا كان موجوداً سلفاً : أي أنه الجهد نفسه نحو أيجاد معادلة داخلية ، والقيام بأستعادة كل ما كنا عليه وكل ما نفعله وبوضوح ، ويعني أن ما نحن عليه طبيعة هو ما نحن عليه بالفعل «تطبعاً» ، وأن العالم ليس مكاننا الحميم الأساسي الا لأننا عقول نكون مهداً له . والحال أنه أذا ما تمسك التأمل بتلك الحركة الأولى ، وأذا ما أعادنا في الكون المتأصل الى أفكارنا وبقدر ما هنالك بقية ؛ أذا ما جردها – كفكرة مشوشة ، مفككة أو ساذجة ، من كل قوة محتملة تجاه نفسها ، فأنه أي التأمل – لا يرقى حتى للوصول الى واجبه ولا الى العقلانية التي هي قانونه : لأن حركة الأسترجاع والأستعادة والعودة الى الذات ، والمسيرة نحو المعادلة الداخلية ، وحتى الجهد المبذول للتصادف مع متطبع هو في الأصل نحن ، وللكشف أمامنا عن أشياء العالم التي هي بالتحديد كعودة أو كأستعادة لتلك الأشياء . أن كل هذه العمليات الثانوية لأعادة البناء أو للبعث لا يمكن أن تكون من حيث المبدأ صورة تعكس بناءها الداخلي أو تأسيسها كما الطريق من الايتوال الى نوتردام هي عكس الطريق من نوتردام الى الايتوال»[2] مثلاً : فالتأمل يستعيد

---

١ – فكرة عودة – المستتر : فكرة التأمل الذي يعود على آثار تكوين ما . فكرة الأمكانية الداخلية التي تجعل المتكون هو الأزدهار . فكرة أن المتطبع هو الطبيعي . وفكرة أن الأصيل هو داخلي . أذن فأن الفكر التأملي هو توقع كل شيْ وهو يمارس بضمان الشمولية التي يتصور أنه خالقها . أنظر كانت : أذا كان يجب على العالم أن يكون ممكناً . أن تأملاً من هذا النوع لن يتوصل الى الأصيل .

٢ – الأيتوال : ميدان النجمة في باريس .

كل شيء الا ذاته كجهد للاستعادة ، وهو يوضح كل شيء ولا يوضح دوره الخاص . فعين العقل لها كذلك نقطتها العمياء . ولكن لأنها من العقل فلا تستطيع أن تتجاهلها ولا أن تتعامل معها كمجرد حالة بسيطة من عدم الرؤية التي لا تتطلب أي جهد خاص ، بل ان فعل التأمل ذاته ، الذي يخصنا الى حد ما ، هو فعل ولادتها . وأذا ما لم ينكر التأمل نفسه – وهو ما سيكون ضد التعريف – فانه لن يستطيع أن يزعم بأنه يسحب نفس الخيط الذي سحبه الفكر أولاً ، ولا بأنه العقل الذي يعود الى ذاته من داخلي ، عندما أكون أنا تحديداً الذي أفكر ، بل انه يجب أن يظهر كمسيرة نحو ذات ما ، نداء الى ذات ما . والثقة نفسها بأنه يتوصل الى متطبع عالمي ، فأنه لن يتوصل اليه عبر أي أتصال مسبق به طالما أنه بالتحديد مازال مجهولاً منه ، وهو يستحضره ولا يتصادف معه ولن يصل اليه الا من العالم أو من أفكاري طالما أنها تكون عالماً ، وبقدر ما يؤشر تماسك أفكاري أو تفرقها الى مصدر تقديري الذي لم أتصادف معه بعد . والتأمل ، بقدر كونه جهداً مبذولاً لتأسيس العالم الموجود على «فكرة» للعالم بقدر ما يستلهم من كل لحظة الحضور المسبق للعالم الذي هو تابع له ومنه يأخذ كل قدرته . وعندما يبرر «كانت» كل خطوة من تحليلاته بالجملة المشهورة «اذا ما كان على العالم أن يكون ممكناً» ، فهو يؤكد على أنه قد أخذ خطه القيادي من صورة لا تأملية للعالم كما يؤكد على ان ضرورة الخطوات التاملية متعلقة على فرضية «العالم» . بل وأنه ليؤكد بذلك على أن فكرة العالم التي تتطلب من المحلل أن يكشفها ليست هي الأساس بقدر ما هي التعبير الثانوي لحقيقة أنه كانت لي خبرة بعالم ما ، وبعبارة أخرى يؤكد على أن الأمكانية الداخلية للعالم ترتكز على حقيقة استطاعة رؤية العالم ، يعني على امكانية هي من شكل آخر تماماً وقد رأينا كيف أنها تؤدي الى المستحيل . وأنه بواسطة نداء سري ودائم الى هذا الممكن – المستحيل ، يستطيع التأمل أن يمتلك وهم ما يعتبره رجوعاً الى ذاته أو بقائه في المماثلة ؛ وأنه يمكنه قياس قدرتنا على الدخول الى دواخلنا بالمقارنة مع قدرتنا على الخروج منها ، قدرة لن تكون أكثر قدماً أو حداثة منها ، بل هي مرادفة لها تماماً . ان كل التحليل الانعكاسي ليس خاطئاً ، بل انه مازال ساذجاً طالما أنه يكتم دوافعه ، وطالما أنه يجب أن يكون لديه مفهوم للعالم غير المتكون لكي يبدأ في تكوين العالم ، وهكذا تتأخر المسيرة مبدئياً على نفسها . وربما سيجيبون على ذلك بأن الفلسفات الكبيرة التأملية تعرف ذلك كما يدلل عليه لدى «سبينوزا» الرجوع الى الفكرة الحقيقية المسلم بها ، أو لدى «كانت» بالرجوع الواعي تماماً الى تجربة سابقة لنقد العالم ، وبما أن دائرة اللا تأمل والتأمل هي مقصودة ، فيجب أن نبدأ بالتأمل لانه يجب بالطبع أن نبدأ ، وهذا لأن عالم الفكر الذي يفتحه التأمل يحوي كل ما يجب لأخذ الفكرة المفككة في البداية بنظر الاعتبار والتي تشبه السلم الذي نسحبه الينا بعد أن نتسلق . . ولكن اذا

ما كان الأمر كذلك ، فلم تعد توجد فلسفة تأملية ؛ ولأنه لم يعد هناك أصيل وتابع ، بل توجد فكرة في دائرة حيث الشرط والمشروط التأمل واللا تأمل في علاقة متبادلة ان لم تكن متناظرة وحيث تكون النهاية في البداية بقدر ما هي البداية في النهاية . ولن نقول شيئاً أخر . إن الملاحظات التي ذكرناها عن التأمل ليست موجهة أبداً للنيل من قيمته لصالح اللاتأمل او المباشر (والذي لا نعرفه الا من خلاله) . ولا يتعلق الأمر هنا بوضع الايمان المدرك مكان التأمل بل على العكس ، بالاحاطة بالموقف الكلي الذي يستوجب رداً من أحدهما للآخر . أن ما هو مسلم به ، هو أن العالم ليس كتلة كثيفة أو عالما من أفكار مطابقة ، بل هو تأمل يعود الى كثافة العالم ليضيئها وبعد ذلك لا تعيد اليه الكثافة الا ضوءه الخاص نفسه .

وإنه لحقيقي أنني - لكي أخرج من الاضطراب الذي يرميني في خضمه الايمان المدرك - أنني لا أستطيع الا أن أتوجه الى خبرتي بالعالم ، وذلك الاختلاط بالعالم الذي يبدأ بالنسبة الي،كل يوم حالما أفتح عيني ، وأن أتوجه أيضاً الى تيار الحياة المدركة بيني وبينه والذي لا يتوقف من الصباح الى المساء ، والذي يعمل على أن تغير أفكاري الأكثر سرية مظهر الوجوه والمناظر ، كما وبالعكس تقدم لي تلك الوجوه والمناظر المُساعدةَ حيناً والتهديد حيناً أخر ، ولكوني انساناً فهي تنصهر في داخلي . وبقدر ما ان كل ذلك هو حقيقة بقدر ما هو مؤكد بأن علاقة الفكر بموضوعه ، والأدراك بالمدرك ، لا تحوي لا كل ولا حتى ما هو أساسي في تصرفنا تجاه العالم ، وبأنه علينا أن نحل محلها علاقة صماء مع العالم وفي تلقين متواصل للعالم تعتمد عليه تلك العلاقة التي تكون قد تكونت عندما تتدخل العودة التأملية . وهذه العلاقة - التي نسميها الانفتاح على العالم ، نفتقدها في تلك اللحظة التي يحاول فيها الجهد التأملي أن يمسك بها ، ونستطيع أن نرى في نفس الوقت الأسباب التي تمنعه من النجاح في الأمساك بها ، والطريق التي توصلنا بها الى الرؤية ، أنني أرى ، وأنني أحس ، وبالتأكيد ، ولكي أتأكد من تلك الرؤية وذلك الأحساس ، علي أن أتوقف عن مصاحبتهما في المرئي والمحسوس حيث يذهبان ، وأن أجد ميداناً خارج نطاقهما لا يشغلانه وحيث يُصبحان مفهومين تبعاً لمعناهما وجوهرهما . وتفهمهما يعني تعليقهما لأن الرؤية الساذجة تشغلني كلية ، وأن الانتباه للرؤية الذي يضاف اليها يقتطع شيئاً من هذه الهبة الكلية ، وخاصة لأن الفهم هو الترجمة الى مدلولات جاهزة لمعنى أسير في الشيء وداخل العالم نفسه . ان مثل هذه الترجمة ترمي الى إعادة النص ، أو بالأصح المرئي والتوضيح الفلسفي لا جنباً الى جنب كمجموعتين من الدلالات ، وانما كنص تأتي ترجمته الى لغة أخرى . فاذا كان نصاً فسيكون نصاً غريباً . يقدم لنا جميعاً ومباشرة بالشكل الذي لا يجعلنا ننزل الى ترجمة الفيلسوف بل نستطيع أن نواجهه بها . والفلسفة من جانبها ليست أكثر أو أقل من

ترجمة : أكثر ، لأنها وحدها التي تقول لنا ما تريد قوله ، وأقل لأنها لا يمكن أستخدامها اذا ما لم يتوفر لنا النص . والفيلسوف اذن ، لا يعلق الرؤية الفجة الا لكي يضعها في نطاق المعبر عنه : فهي تبقى نموذجه ومقياسه ، وأنه بالاستناد عليها يجب أن ينفتح جدول المدلولات التي تكونها[1] لكي تستحوذ عليها . فلا مجال أذن «لأفتراض» أن ما يرى وما يحس به «غير موجود» أو أن نضع مكان الرؤية والأحساس نفسيهما «فكرة الرؤية والأحساس» تبعاً لديكارت ، والتي تبدو راسخة لأنها لا تفترض شيئاً أكثر ما هو في الواقع ، ولأنها تتخندق في الظاهر في الفكر تاركة ما هو منكر فيه ، وحيث تستمد في الواقع رسوخها من ذلك الفكر . وأن جعل الأدراك في مرتبة فكر الأدراك ، بحجة أن التماثل هو وحده الأكيد ، سيجعلنا كمن يتلقى تأكيداً مقابل شك ، إذ أن ما نأخذه هنا أبهظ من الخسارة التي يلحقها بنا : ولأن ذلك يعني التخلي عن فهم العالم الحقيقي ، والتوصل الى شكل من اليقين لن يعيد أبداً الينا ماهية «أنه يوجد» عالم . أو أن الشك ليس سوى حالة من التمزق والغموض ؛ وحينذاك فهو لا يعلمني شيئاً ، أو إذا ما علمني شيئاً يكون أختياريا ، مكافحاً ، ونظامياً . فهو أذن تصرف ، وهو أذا ما فرض نفسه عليّ كحدود للشك في مسيرة وجوده الخاص ، أوكما شيئ لا يساوي شيئاً أبداً ، فأن هذا الشيئ يعتبر في نطاق التصرفات التي أجدني من الآن فصاعداً منغلقاً فيها . وأن وهم الأوهام هو في الأعتقاد بتلك اللحظة حيث لا نكون في الواقع واثقين أبداً الا من تصرفاتنا ، وأنه منذ الأبد كان الأدراك بحثاً عن العقل ! وأن التأمل هو فقط الأدراك العائد الى نفسه ؛ وتحول معرفة الشيئ الى معرفة للذات التي صنعت الشيئ ، وظهور «رابط» كان هو «العلاقة نفسها» . فهذه «الروحانية» الديكارتية ، وهذا التشابه للفضاء وللعقل ، والذي نتصور أننا نؤكده ونحن نقول بكل ثقة ، أن الموضوع «البعيد» لا يوجد الا بعلاقته مع موضوع «أكثر بعداً»أو أكثر ابتعاداً . هذه الروحانية لا تعود في خصوصيتها الى أي منها ، وأنها حضور العقل المباشر للجميع ، وهي في نهاية المطاف تصنع التحليق «فوق العالم بدلاً من» ا«الأنتماء» الى العالم . وهي لا تأخذ حقيقتها الظاهرة الا من مسلمة ساذجة جداً (وهي مفترضة بالنسبة لنا بواسطة العالم تماماً) ، وتبعاً لها فانه دائماً نفس الشيئ الذي أفكر فيه عندما يتغير موضع نظرة الانتباه وترتد من نفسها الى ما يحددها انه يقين راسخ مأخوذ من التجربة الخارجية ، وحيث انني في الواقع أملك التأكيد بأن الأشياء تحت نظري تبقى هي «نفسها» حين أقترب لأراها أكثر ؛ ولكن لأن وظيفة جسدي كأمكانية لتغيير وجهة النظر ، ان كانت «أداة النظر» أو العلم المترسب من «وجهة النظر» ، تؤكد لي تلك الوظيفة بأنني أقترب من نفس الشيئ الذي كنت أراه عن بعد منذ برهة . أنها الحياة المدركة لجسدي التي

---

١ – اي التي تكونها الفلسفة .

تؤكد ، بل وتضمن هنا التوضيح الادراكي . وبعيداً من أن تكون هي نفسها معرفة للعلاقات الداخلية للعالم أو لعلاقات المواضيع بين جسدي وبين الأشياء الخارجية ؛ فهي مفترضة في كل مفهوم للموضوع وأنها هي التي تكمل الانفتاح الأولي على العالم : واعتقادي بأنني أرى الشيئ نفسه لم ينتج من الاكتشاف الأدراكي ، كما أنه ليس كلمة تعني الرؤية القريبة ، بل على العكس أنه هو الذي يعطيني مفهوم «أقرب» و «أحسن» نقطة للمشاهدة ولمفهوم «الشيئ نفسه» . وأننا ، وقد تعلمنا بواسطة الخبرة المدركة ماذا يعني أن «نرى جيداً» الشيئ ، وأنه يجب ويمكن أن نقترب من ذلك الشيئ لكي نتوصل الى فهمه ، كما أن المعطيات الجديدة التي حصلنا عليها هكذا هي صفات للشيئ نفسه ، فإننا ننقل هذا اليقين الى الداخل ، ونعود الى وهم «الأنسان الصغير داخل الانسان» . وهكذا نصل الى أن نفكر بأن التفكير في الادراك هو – بقاء الشيئ المدرك والادراك كما كانا – هو الكشف عن الذات الحقيقة التي سكنتها والتي كانت دائماً تسكنها .

وفي الحقيقة ، يجب أن أقول انه هناك شيئ مدرك وانفتاح على ذلك الشيئ قد حيدهما التأمل وحولها الى «ادراك متأمل» ، والى «شيئ – مدرك في ادراك متأمل» ؛ وأن الوظيفة التأملية ، كما وظيفة الجسد المكتشف ، تستخدم قوى ما زالت غامضة علي وتتخطى دورة المدة التي تفصل الأدراك الفج (البدائي) عن الفحص التأملي ، ولا تحتفظ أثناء الوقت ، بدوام المدرك وبدوام الأدراك تحت بصر العقل ، لأن تدقيق الذهني وحالاتي العقلية تطيل من استطاعة اكتشافي الحسي والجسدي . وبأسناد ذلك الأكتشاف الحسي على الأكتشاف الجسدي ، وادراك الحدث على جوهر الادراك ، كما يبدو للتأمل ، فإن ذلك يعنى نسيان التأمل ذاته كتصرف مميز للتكرار . وبعبارة أخرى . نحن نستشف الحاجة الى عملية أخرى غير التحول التأملي بل وأكثر أساسية منه ، أي الى نوع من «فيض التأمل» سيأخذ نفسه بنظر الاعتبار بقدر ما سيأخذ بنظر الاعتبار المتغيرات التي يجريها على المنظر . وهو بذلك لن يهمل أياً من الشيئ أو التأمل الفج ولن يلغيها في نهاية المطاف ؛ كما وأنه لن يقطع بموجب فرضية عدم الوجود ، تلك الصلات العضوية بين الادراك والشيئ المدرك بل انه على العكس ، سيأخذ على عاتقه واجب التفكير فيهما ، وواجب التأمل في تأثير العالم كمؤثر ، والتكلم عنه من ثم ليس وفقاً لقانون معاني كلمات ملازمة للغة مسلم بها ، وانما بواسطة بذل مجهود ، ربما سيكون صعباً ، سيستخدمه لكي يعبر خارج نطاقها بالذات ، عن صلتنا الخرساء بالأشياء عندما لم تكن بعد أشياء معلومة . واذا ما كان للتأمل الا يفترض مما يجده والا يدين نفسه بأن يضع داخل الأشياء ما قد يتظاهر بعد ذلك بأنه وجده فيها ؟ فيجب عليه اذن الا يربط الايمان بالعالم الا لكي «يراه» ولكي يستقرئ فيه الطريق

الذي سلكه لكي يصير عالماً بالنسبة لنا . بل ويجب على التأمل أن يبحث في داخله عن سر علاقتنا المدركة معه ، وأن يستخدم الكلمات لكي «يتحدث» عن تلك العلاقة السابقة للمنطق وليس تبعاً لمعانيها المقررة مسبقاً ، بل ويجب أن يتغلغل داخل العالم بدلاً من أن يحتويه وأن ينزل اليه كما هو بدلاً من أن يصعد به نحو امكانية محتملة للتفكير به – هذا هو ما سيفرض عليه مقدماً شروط سيطرتنا عليه – وعليه أن يسائله ، وأن يدخل في غابة المراجع التي يثيرها فيه تساولنا ، وأن يجعله يقول في نهاية الأمر ما يريد أن يقول وهو في صمته . . ونحن لا نعرف بالضبط هذا النظام ولا ذلك التلازم للعالم واللذين نعرضهما هنا هكذا ، ولا الى ماذا ستؤدي بنا تلك المحاولة ؛ ولا حتى اذا ما كانت ممكنة ، ولكن الخيار هو بينها و بين جمود للتأمل نعرف جيداً الى ماذا يؤدي ، وطالما أنه مع هذا الخيار تنتهي الفلسفة في اللحظة التي تبدأ فيها فلهذا السبب نفسه لا تجعلنا نفهم غموضنا الخاص .

ان فلسفة تأملية ، كشك منهجي ، وكارجاع الأنفتاح على العالم الى مجرد «تصرفات روحية» والى مجرد «علاقات داخلية للفكرة ولمثالها» ؛ تكون غير مخلصة مطلقاً لما تفترض أنها توضحه : ليس فقط للعالم المرئي ، لمن يراه ، وأيضاً لعلاقات ذلك الذي يرى مع «الناظرين» الأخرين . والقول بأن الادراك هو «تفقد للعقل» ، كما كان الأمر دائماً ، انما يعني وصفه ليس بما يقدمه لنا ، ولكن لأنه يقاوم فرضية «عدم الوجود» ، بل ويعني ذلك أيضاً تعريف الايجابي بمجمله كنفي للنفي . أنها كمن يفرض على البريء دليل عدم ادانته ، بل ومقدماً انما هي ارجاع لصلتنا مع «الوجود» الى مجرد عمليات استدلالية بواسطتها نقاوم الوهم ، وارجاع الحقيقي الى مستوى غير الحقيقي ، والواقعي الى مستوى المحتمل . ان الخيال الأقرب الى الحقيقة والأكثر تطابقاً مع قرينة الخبرة لا يقدمنا ولا خطوة واحدة نحو «الحقيقة» . وهو ما يلاحظ غالباً – ونحن نضعه في الحال لحساب المتخيل ، وبالعكس فان اقل ضوضاء مفاجئة غير متوقعة مطلقاً ، تدرك من مجملها كحقيقة مهما كان ضعف صلاتها بالقرينة . وأن كل ذلك يفرض الفكرة القائلة بأن الأمر يتعلق بنظامين بالنسبة للحقيقي وللمتخيل ، أو بمنظرين أو حتى «بمسرحين» – مسرح الفضاء ومسرح الأشباح واللذين يبرزان داخلنا قبل فصول التمييز التي لا تتداخل الا في الحالات المبهمة وحيث كل ما نعيشه يذهب لكي يستقر من نفسه خارج أي سيطرة لعلم اليقين . واذا ما جاءت السيطرة أحياناً لكي تكون ضرورية ومؤدية بذلك الى اطلاق أحكام حقيقية تعمل على تعديل الخبرة الساذجة ، فان ذلك لا يدلل على أن أحكاماً كهذه يمكن أن تكون في الأصل من نوع ذلك التمييز ، وحتى مكوناته ، بل ولا تعفينا من أن نفهمه لذاته . واذا ما فعلنا ذلك . فانه لا يجب علينا أن نصف الحقيقي بتماسكه ، والمتخيل بعدم تماسكه أو بنواقصه : فالحقيقي هو متماسك

ومحتمل لأنه حقيقي ، وليس حقيقياً لأنه غير متماسك ، وكذلك المتخيل غير متماسك أو غير محتمل لأنه متخيل وليس متخيلاً لأنه غير متماسك . ان أقل قدر من المدرك يدمجه بمجمله في «المدرك» ، والوهم الأقرب الى الحقيقة ينساب على صفحة العالم ، وذلك هو حضور العالم كله في صورة واحدة ، وغيابه التام من الهذيان الغزير والاكثر نظامية وهو ما علينا أن نفهمه كما أن ذلك الاختلاف لا يزيد ولا ينقص ، وفي الحقيقة ، يؤدي بنا ذلك الاختلاف الى شعور باحتقار أو بوهم ، مما يجعلنا نستنتج منه أحياناً أنه لا يمكن أن يكون في طبيعته ، وأن الحقيقي بعد كل ذلك ليس الا الأقل استحالة أو الأكثر احتمالاً . وسيكون ذلك كما لو أن التفكير بالحقيقي يتم بواسطة المزيف ، والايجابي بواسطة السلبي ، مما سيقدم وصفاً سيئاً لخبرة اللا وهم ، حيث تدرك حقاً معرفة هشاشة «الحقيقي» . وذلك لأنه عندما يتبدد الوهم ، وعندما ينبثق فجأة ظهور ما ؛ فان ذلك يكون دائماً لصالح ظهور جديد يأخذ لحسابه الوظيفة الأنطولوجية للأول . مثلاً ، اعتقدت أنني أرى على الرمال قطعة خشبية صقلتها مياه البحر ، ولكنها «كانت» صخرة خزفية . ان انبثاق وانهيار الظهور الأول ، لا يعطياني الحق أن أصف من الآن فصاعداً «الحقيقي» كاحتمال بسيط ، طالما أنهما لم يكونا سوى اسم آخر للظهور الجديد» الذي يجب أن يكون في تحليلنا جزءاً من «اللاوهم» . ان اللاوهم ليس فقداناً لوضوح ما الا لأنه الحصول على وضوح آخر . واذا ما وجدتني بدافع الحرص ، قد ذكرت مما سبق أن هذا اللا وهم هو «في حد ذاته» مشكوك فيه أو حتى محتمل فقط ؛ (في حد ذاته يعني : أنه بالنسبة إلي عندما اقتربت من الخشبة أكثر أو عندما رأيتها بشكل أوضح» فان ذلك لا يمنع من أنه في اللحظة التي تكلمت بها ظهرت لي كحقيقة خارج كل اعتراض ، وليس لو كانت «ممكنة جداً» أو محتملة ، واذا ما توضحت بدورها بعد ذلك فلن يكون ذلك إلا تحت ضغط «حقيقة» جديدة . وان ما أستطيع أن أستنتجه من هذه الاوهام أو خيبات الأمل هو أنه ربما لا تعود الحقيقة الى أي ادراك خاص بالتأكيد وهي بذلك تكون «أكثر بعداً» ، ولكن ذلك لا يعطيني الحق بأن أقطع العلاقة التي تربطها الواحدة تلو الاخرى بالحقيقي ، أو أن أصمت تجاهها . تلك العلاقة التي لا يمكن فصمها مع أحدها الا بعد أن تكون قد أقيمت مع التالي بالشكل الذي لا يمكن أن يكون هناك ضياء بدون اشراق وأن كل ضياء هو نسخة من الأشراق ؛ وأن معنى «الحقيقي» لا ينزل الى مستوى المحتمل ، بل على العكس ، فان المحتمل يمكن أن يثير خبرة جديدة مؤكدة «للحقيقي» وأن الاختلاف هو فقط من الاستحقاق . وفي مواجهة ظهور مدرك فنحن لا نعرف فقط أنه يمكن أن «ينبثق» بعد ذلك ، ونحن نعرف أيضاً أنه لن يفعل الا لأنه قد حل محله ظهور آخر . وأنه لم يبق منه أثر . وأننا نبحث دون جدوى في هذه الصخرة الطباشيرية ما «كان» قبل برهة قطعة خشبية قد صقلها

البحر . ان كل ادراك «متغير» ، وهو فقط محتمل ، واذا أردنا فانه ليس سوى «فكرة» . أما ما ليس من صفته ، فهو أن كل ادراك ، حتى وان كان خاطئا - انما يؤكد تعلق كل خبرة بنفس العالم ، وأن قدرتهما متساوية في اظهاره تحت عنوان «أمكانيات نفس العالم» . واذا ما حل أحدهما مكان الآخر ، لدرجة لا نجد فيها بعد لحظة أي أثر للوهم ، فالأمر بالتحديد أنها ليست فرضيات متتابعة تلمس «وجوداً» غير معروف ، وانما هي منظور لنفس «الوجود» المألوف الذي نعرف جيداً أنه لا يمكنه أن يستثني أحدهما دون أن يستوعب الآخر . وأنه في كل الأحوال ، يكون هو ، خارج الشك . ولذلك فان هشاشة ادراك كهذا يوضحها انبثاقة واحلال ادراك آخر محله . وبعيداً من أن يعطينا ذلك الحق أن نمحو في كليهما علامة «الحقيقة» ، فإن تلك الهشاشة تجبرنا على أن نوافق على انتمائهما الى العالم وأن نعترف بأنهما نسخ مختلفة لنفس العالم ، وأخيراً بأن هذه النسخ ليست كلها خاطئة بل «كلها حقيقية» ، وأنها ليست اخفاقات متكررة في تحديد العالم ، وانما هي محاولات متقدمة للاقتراب منه ، ان كل ادراك يغلف امكانية استبداله بآخر . وكأنه اذن نوع من عدم اعتراف الأشياء بكينونتها ، ولكن ذلك يعني أيضاً : أن كل ادراك هو تعبير للاقتراب ، لسلسلة من «أوهام» ليست مجرد «أفكار بسيطة» فقط بالمعنى المحدد جداً «للوجود - لذاته» أو ليست «سوى أفكار» ولا شيء غير ذلك ، وانما هي كذلك أمكانيات كان يمكنها أن تكون اشعاعات لهذا العالم الفريد «الموجود» . . ولكونها أشعاعات فهي لا تشكل عودة الى العدم ، أو الى الذاتية ، كما لو أنها لم تظهر أبداً ، بل هي على الأكثر مقيدة أو «مشطوبة» ، من قبل «الحقيقة الجديدة» ، كما قال «هو سرل» . ولم تخطئ الفلسفة التأملية من اعتبار الخطأ كحقيقة ممزقة أو جزئية ، ولكن خطأها على الأكثر هو في جعلها الجزئي غياباً لواقع الكلية - والتي لا تحتاج منا الى أن نهتم بها - مما يؤدي في النهاية الى أبعاد كل قوة خاصة بالظهور ، وتدمجه مقدماً «بالوجود» وتحرمه كونه جزئياً - من فحوى الحقيقة وتخفيه في معادلة داخلية حيث يكون الوجود وأسباب الوجود كلاً واحداً . ان المسيرة نحو المعادلة المطابقة ، والتي تشهد عليها وقائع اللاأوهام - ليست عودة الى الفكرة مطابقة لذاتها ، ستختني بشكل لا يمكن شرحه ، كما أنها من جهة أخرى ليست تقدماً أعمى للاحتمالية القائمة على عدد من العلاقات والتوافقات ؛ بل هي الامتلاك المسبق «لكليَّة» كانت هناك قبل أن نعرف كيف ولماذا ، وليست انجازاتها مطلقاً هي ما تصورنا أن تكونه ، والتي تشبع مع ذلك ميلا سرياً لدينا طالما أننا نعتقد فيها وبلا توقف .

وسيكون الجواب ، دون شك ، أنه اذا ما أردنا انقاذ ما هو أصيل في «العالم» كأطروحة موضوعية مسبقة ، فاننا نرفض أن نجعل من العالم اضافة مماثلة للفعل الروحي ، ذلك النور

الطبيعي ؛ وان انفتاح ادراكي على العالم ليس سوى نتاج لما هو سابق على التكهن والذي أسجل نتائجه ، أو نتاج لغائية أتحمل قانونها كما أتحمل قانون أعضائي ، ومع ذلك فهو بهذه السلبية التي حالما تنساب داخلي ستقوم بافساد كل شيْ ، عندما أتحول كما يجب على أن أفعل ، الى نظام التفكير ، وعندما يكون علي أن أشرح كيف أنني أفكر في مدركاتي : سواء كنت أقيم على هذا المستوى الحرية التي تخليت عنها لصالح مستوى المدرك ، - ولكن لا نرى حينذاك كيف يمكن لهذا المفكر النشيط أن يستعيد أسباب ادراك يقدم اليه جاهزاً - ، أو أن تستولي عليه السلبية هو أيضاً ، كما هو الحال لدى «مالبرانش» ، واذا ما فقد كما الادراك كل فعالية خاصة ، فان عليه أن ينتظر معرفته من مصادفة تعمل داخله وبدونه ، كما الادراك لا يحصل على معرفته الا بواسطة لعبة قوانين أتحاد الروح والجسد ، - وانه تبعاً لذلك فان سيطرة الفكر على ذاته ومعرفة المعقول يصبحان سراً مستعصياً داخل كائن يكون الحقيقي بالنسبة اليه نهاية رغبة طبيعية ، مشابهة لنظام أقيم مسبقاً يعمل عقله تبعاً له ، وليست «حقيقة» ، أو تطابقاً من الذات للذات ، وليست معرفة . . ومن المؤكد في الواقع ، أن كل محاولة لوصل السلبية بفعالية ما تؤدى أما الى نشر السلبية على المجموع مما سيفصلنا بالتالي عن الوجود طالما انني في غياب أتصال مني واليّ ، سأجدني في غمرة أية عملية للمعرفة خاضعاً لتنظيم أفكاري تحتجب فيه مقدماته المنطقية والى تكوين ذهني يقدم اليّ كأنه واقع ؛ أو أن كل محاولة من ذلك النوع هي أستعادة للفعالية في مجملها . وأنه هنا وعلى وجه الخصوص ، يكمن عيب الفلسفات التأملية التي لا تسير الى نهاياتها ، والتي بعد أن تقوم بوصف متطلبات الفكر تضيف أنها لا تفرض أي قانون على الأشياء ، بل أنها تستثير نظاماً للأشياء ذاتها ، يقف معارضاً لنظام أفكارنا ولن يقدر على تقبل أية قواعد الا من الخارج . ولكننا لا نعارض معرفة داخلية بنظام للأشياء لا يستطيع في حد ذاته ان يتغلغل في داخله . ولن يتعلق الأمر هنا بربط السلبية تجاه السمو بفعالية لفكر متأصل . وانما الأمر هو في أعادة النظر في المفاهيم المتضامنة للعقل الفعال والسلبي ، وبشكل لا تضعنا فيه أمام تناقض بين فلسفة تهتم بالكائن وبالحقيقة ولا تهتم أبداً بالعالم ، وبين فلسفة تهتم بالعالم ولكنها تفصلنا تماماً عن الكائن وعن الحقيقة . وتضع الفلسفة التأملية «الكائن - الفكر» بدلاً من «العالم» . واننا - ونحن نعترف بهذا النقص - لن نستطيع رغم كل شيْ ، أن نبررها بالنتائج الواهية لتنظيم خارجي لأفكارنا ، لأن البديل لن يكون ذلك الا من وجهة نظر فلسفة تأملية ، وأنه هو التحليل التأملي الذي ندينه . وأن ما نقترحه ليس إيقاف الفلسفة التأملية بعد أن أنطلقنا مثل ما أنطلقت ، فان ذلك مستحيل تماماً ؛ ولكل الاعتبارات ؛ فان فلسفة للتأمل الشامل تبدو لنا وكأنها تسير بعيداً ان لم يكن الا لأنها تطوق ما يقاومها من خبرتنا ، بل ان ما نقترحه هو

أن ننطلق من نقطة أخرى .

ولرفع كل التباس حول تلك النقطة ، لنعد القول بأننا لا ندين فقط الفلسفة التأملية لأنها تحول العالم الى «فكرة» ، ولكن أيضاً لأنها تشوه كذلك كينونة «الذات» المفكر معتبرة أياه «فكرة» ، وفي النهاية لأنها تجعل علاقاته مع «الذوات» الأخرى في عالم مشترك لهم ، غير معقولة . وتنطلق الفلسفة التأملية من المبدأ القائل بأنه اذا كان يجب على الأدراك أن يكون ادراكي أنا ، فانه يجب أن يكون آنذاك ، من الآن فصاعداً ، واحداً من «تصوراتي» ، وبعبارة أخرى فأنني لكوني «فكرة» ، فأنا الذي أحقق العلاقة بين المظاهر التي يظهر بها الموضوع ، وأحول متناقضاتها الى موضوع . فالتأمل والعودة الى الداخل لن يغيرا أبداً الأدراك طالما أنهما يتوقفان عند أطلاق ما يكون في مجموعة الأعضاء أو الصلة ، وأن الشيء المدرك – اذا لم يكن عدماً – هو مجمل عمليات اتصال يعددها ويشرحها التأمل . ونكاد نستطيع القول بأن النظرة التأملية تتحول من الموضوع نحوي ، طالما أنني ، لكوني فكرة ، أنا الذي أعمل كل ما هو داخل الموضوع ، والمسافة من نقطة الى أخرى وبوجه عام أية علاقة ما – وتحول الفلسفة التأملية العالم الفعال الى مجال التصوري دفعة واحدة . وتكتفي بأعادتي الى أصول منظر لم أستطع أبداً رؤيته الا لأنني كنت قد كونته بدون علمي . انها فقط تعمل على أن أكون في الوعي ما كنته وأنا شارد ، وأن أضع أسمها على بعد ما خلفي ، أو في عمق كانت في الواقع رؤيتي قد أنطلقت مسبقاً منه .

وبواسطة التأمل ، فان الأنا المختفية في داخل مدركاتها ستجد نفسها عندما تجد هذه المدركات في شكل أفكار . لقد كانت الأنا تعتقد أنها قد أهملت نفسها من أجل تلك المدركات ، لتنتشر فيها ؛ فأكتشفت أنها لو كانت قد أهملت ذاتها فان تلك المدركات ما كانت لتكون ، وأن الأنتشار نفسه للمسافات والأشياء ليس الا المظهر «الخارجي» لصلتها الحميمة بذاتها وأن انتشار العالم هو التفاف فكرة على ذاتها لا تفكر في أي شيء كان الا لأنها تفكر في نفسها أولاً .

وفي هذا الأتجاه يبدو التأمل موقعاً فلسفياً حصيناً ، وأن كل عقبة وكل مقاومة لتصرفه تعامل في مجملها ليس كمعاداة للأشياء ، ولكن كمجرد حالة من اللافكر ؛ كشرخ في النسيج المتواصل لتصرفات الفكر وهو ما لا يمكن شرحه ، ولكن لا يوجد فعلاً شيء نقوله بهذا الصدد طالما أنه حرفياً ليس شيئاً أطلاقاً . ولكن هل يجب الدخول في التأمل ؟ . ان في طيات عمله التدشيني قرار فيه لعبتان ، قرار ينزع عنه حقيقة الظاهرة عندما يكشف عنه ، وهكذا تكون قد تكاملت الكذبة الفلسفية التي نتحمل نتائجها والتي تصبح بعد ذلك منيعة وحصينة .

ومن الضروري للتحليل التأملي الانطلاق من موقع فعلي . واذا ما لم يأخذ لنفسه الفكرة

الحقيقية بمجملها ، أو المعادلة الداخلية لفكري وما أفكر فيه ، أو أيضاً الفكرة الفعلية للعالم ، فسيتوجب عليه أن يربط بين «ما أفكر» وبين «أفكر أنني أفكر» ، ومن ثم بين «أفكر أنني أفكر أنني أفكر» وهلم جرا . . ان البحث عن شروط الممكن هو من ناحية المبدأ شيءٌ خارج عن الخبرة الفعلية . وعليه اذا ما حددنا بدقة ذلك «الـ . . بدون» (أي المسببات) أي أوليات الخبرة فان تلك الأوليات لن تتخلص من كونها أكتشفت بعد «انتهاء كل شيءٌ»[1] ، كما أنها لن تستطيع أن تصبح أساساً أيجابياً لتلك الخبرة . ولهذا فلا يجب علينا أن نقول أنها تسبقها (حتى بالمعنى الصوري) ولكن يجب عليها أن ترافقها ، يعني أن تترجمها أو أن تعبر عن صفتها الأساسية ، ولكنها لن تشير الى أمكانية محتملة تخرج منها . واذن ، فلن تستطيع الفلسفة التأملية أبداً أن تتمركز في العقل الذي تكتشفه لكي ترى من هناك العالم كتابع له . وبالتحديد ، فلانها تأملية ، اي عودة ، استيعاب ، امتلاك ، فهي لن تستطيع أن تفخر بتصادفها ببساطة مع مبدأ أساسي يعمل مسبقاً في منظر العالم ؟ أو أن تستطيع أنطلاقاً من ذلك المنظر أن تقطع نفس الطريق الذي يمكن لذلك المبدأ الأساس أن يقطعه بشكل معاكس . ومع ذلك ، فان هذا هو ما يجب أن تفعله اذا ما كانت فعلاً عودة ، يعني اذا كانت نقطة وصولها هي نقطة انطلاقها . وهو شرط ليس أختيارياً طالما أنه بدونه ، يسقط التحليل المتراجع كل تحقق تقدمي ، ويتخلى عن الادعاء بأنه يكشف لنا المنابع ، ولن يكون أبداً سوى تكنيك لطمأنينة فلسفية . فالتأمل يجد نفسه اذن في الموقف الغريب الذي يتطلب أو يستبعد في ذات الوقت مسيرة معاكسة للتكوين . فهو يتطلبها في كون أنه . لعدم وجود تلك الحركة البعيدة عن المركز ، سيتوجب عليه أن يعترف بأنه بناء يستعيد الماضي ؛ وهو يستبعدها لكون أنها ، ناتجة من ناحية المبدأ عن خبرة للعالم أو للحقيقي فيحاول شرحها ، فإنه بذلك يضع نفسه في نظام للمثالية أو «للبعد فوات الأوان» والذي ليس هو النظام الذي يتكون فيه العالم . وهو ما وضحه «هو سرل» بصراحة عندما قال أن كل تخفيض صوري هو كذلك تخفيض في مستحضر الصور[2] وذلك يعني : أن كل مجهود لفهم منظر العالم من الداخل ، وانطلاقاً من المتابع يتطلب أن ننفصل عن السياق الواقعي لمدركاتنا ولادراكنا للعالم ، وأن نكتفي بجوهرها ، وأن نتوقف عن أن نخلط أنفسنا بالمد الملموس لحياتنا لكي نعرض مسيرة المجموع والتفاصيل الرئيسية للعالم الذي تنفتح حياتنا عليه . ان التأمل ليس التصادف مع مد يبدأ من منبعه ويستمر حتى تشعباته الأخيرة ، انما هو ابراز الأشياء ، والمدركات ، والعالم ،

---

١ – من النص الفرنسي مكتوب ذلك التعبير باللاتينية Post Festum ومعناه بعد العيد ويعني بعد أنقضاء كل شيءٌ . المترجمة

٢ – مستحضر الصور هو صفة تضاف الى فئة من الأحداث تمتاز بقدرتها على تبين تفاصيل في الصورة المتخيلة لا يمكن تمييزها في الواقع – (المترجمة) .

وادراك العالم ، بأخضاعها جميعها الى تغيير نظامي لمحاور معقولة تقاومه ، والانتقال من أحدها الى الأخر بطريقة لا تسمح للخبرة بانكارها ، ولكنها لن تعطينا الا خطوطها العالمية . وتبقى اذن من حيث المبدأ تلك المشكلة المزدوجة لمكونات العالم القائم ومكونات التمثيل التأملي له والتي تثير ، بل وتتطلب في نهاية الأمر كأساس له افراطاً في التأمل ينظر بجدية الى المشاكل المذكورة . واذا أردنا الحقيقة . فليس من المؤكد أن التأمل الذي يترك الجوهر يمكنه أن يتمم واجبه التمهيدي وأن يأخذ دوره في النظام والتوافق ؛ وليس هناك ما يضمن لنا أنه يمكن التعبير عن كل الخبرة في ثوابت أساسية ، وأن بعض الكائنات – كائن الزمن مثلاً – لا تبتعد من حيث المبدأ عن هذا التحديد ، ولا تتطلب منذ الأقتراب منها اذا ما كان يجب عليها أن تكون كائناً نفكر بها ، لا تتطلب تدقيق الحدث ، أو تحديد أبعاد الأصطناع ، كما أن الأفراط في التأمل على الأقل تجاهها لن يصبح درجة أعلى مقابل أعمق أعماق الفلسفة ، بل سيصبح درجة أعلى مقابل أعمق أعماق الفلسفة ، بل سيصبح هو الفلسفة ذاتها . والحال أنه ، أذا ما أختفى الزمن من حساب التأمل ؛ فان الفضاء سيفرض نفسه في ذلك الأنفصام ، طالما أن الزمن يتعلق بكل خيوطه بالحاضر وعبر الحاضر بالترامن ، وعند وصف ذاتية تقع في الفضاء وفي الزمن سيتم وصفها بالفاظ مصطنعة وليس بلغة جوهرية . وكلما أقتربنا أكثر وأكثر ، فان ما يجب أعادة النظر فيه هو كل الخبرة ، والجوهر نفسه ، وذات الجوهر ، والتأمل كأستحضار للصور . أن تحديد الثوابت لن يغلقنا أبداً في دائرة البحث عن ماذا ، ولكي سيكون من وظيفته احقاق حقيقة المسافة بين تلك الثوابت والوظيفة الفعالة ، كما يدعونا الى اخراج الخبرة نفسها من صمتها العنيد . . وان (هو سرل) ، عندما يعترف بأن كل تأمل هو استحضار صوري ، فانه تحت هذه الصفة يترك مشكلة وجودنا العفوي ووجود العالم ، معلقة ؛ وهو بذلك يتقبل مشكلة أن الموقف التأملي يتملص عادة من مسألة عدم الاتفاق بين موقف انطلاقه وبين غاياته .

وبوضع العالم في تصوره المعقول في مواجهة العقل مصدر كل وضوح ، فان تأملاً ينتج عن ذلك انما يؤدي الى اختفاء كل تساؤل حول علاقتهما والتي هي مجرد علاقة ارتباط محضة من الآن فصاعداً : فالعقل هو الذي يفكر ، والعالم هو موضوع الفكر ، ولن نستطيع تصور تطاول أحدهما على الآخر ، ولا اختلاط احدهما بالآخر ، ولا ان يؤخذ احدهما بدل الآخر ولا وجود حتى لصلة بينهما ؛ فأحدهما يعود للآخر ، كما المرتبط للرابط ، وكما الطبيعي للطبيعة ، وهما تماماً في امتداد متبادل مع الآخر للدرجة أنه لا يمكن لأحدهما أن يسبق الآخر ، وهما متميزان جداً بشكل لا يمكن لأحدهما أن يحتوي الآخر . وترد الفلسفة اذن بأن كل تجاوز للعالم على العقل أو للعقل على العالم هو مجرد من كل معنى . وليس بأمكان العالم أن يوجد قبل وعي للعالم : اليس

من الواقع أن كل عالم بدوني والذي أستطيع أن أفكر فيه ، يصبح انطلاقاً من هذا الواقع ذاته عالماً من أجلي ، وان هذا العالم الخاص الذي أتصوره في أصل نطرة الاخرين أليس خاصا تماما الا في نفس اللحظة التي أصبح أنا فيها تجاهه شبه مشاهد ؟ وأن ما نعبر عنه بقولنا أن العالم هو في ذاته ، أو أنه خارج نطاق ادراكي وادراك الأخرين له ؛ أنه ببساطة معنى «للعالم» ، ذلك المعنى الذي هو نفسه في كل شيئ ، كما أنه مستقل عن أوهامنا ، كما خصائص المثلث التي هي هي في كل مكان وزمان وهي حقيقة قائمة قبل اليوم الذي أعترفنا بها فيه ، ان هناك وجوداً مسبقاً للعالم على ادراكنا ، ومظاهر للعالم يدركها الأخر مسبقة على أدراكي الذي سيأتي بالتالي ؛ ووجوداً مسبقاً لعالمي قبل عالم الذين سيولدون ؛ وكل تلك «العوالم» تكون عالماً فريداً ، ولكن فقط في ضوء أن الأشياء والعالم هي بخصائصها الداخلية مواضيع للفكر وانها في نظام الحقيقي ، والمحتمل ، والقابل للشرح وليس في نظام الحدث العارض . أن قضية معرفة ما اذا كان العالم فريداً بالنسبة الى لذوات أنما تفقد كل معنى عندما نقر بمثالية العالم ، وقضية ما أذا كان عالمي وعالم الأخرين هو نفسه كما أو كيفا لا يقدم جديداً ؛ فان كون العالم بنية عقلية فهو دائماً خارج نطاق أفكاري كأحداث عارضة ، وهو كذلك خارج نطاق أفكار الأخرين بشكل يعني أنه ليس مقسماً بواسطة المعرفة التي نحصل عليها منه ، كما أنه ليس فريداً بالمعنى الذي نقصد فيه أن كلا منا هو فريد . وبكل ما يعنيه ادراكي وادراك أي شخص أخر للعالم فهما يكونان شيئاً واحداً رغم أن حيواتنا ليست متناظرة ، ولأن «المغزى» والمعنى كونهما معادلة داخلية ، علاقة منه واليه ، حالة داخلية محضة وانفتاح في ذات الوقت ، فهي كلها لا تغوص مطلقاً فينا كما لو كنا خاضعين لهدف ما ، وبذلك فلن نصبح أبداً لأنفسنا المعرفة الخاصة بنا ، وهكذا تتصل حقائق من نفسها كونها حقائق ، وتكون بجدارة نظاماً واحداً . وهكذا وبواسطة مبدأ اضافة الفكر وموضوع الفكر ، تتكون فلسفة لا تعرف لا الصعوبات ولا المشاكل ولا المتناقضات ولا الاسقاط : وهكذا ، فانني بواسطة الأضافة المحضة لمن يفكر بما يفكر فيه أراني أحتوى داخلي حقيقة حياتي التي هي كذلك حياة العالم وحياة الآخرين . ومرة واحدة ، يوضع الكائن – الموضوع أمامي كما لو كان الهبة الوحيدة ذات المعنى بالنسبة لي . وحيث أبعد كل تلازم للأخرين بأجسادهم وتلازمي أنا كذلك بجسدي كما لو كان ذلك شيئاً غامضاً ، وهكذا ، ونهائياً أيضاً ، يكون الكائن – ذاته قد قدم نفسه لي في معادلة فكري مع نفسه ، وأنه ومن ذلك الجانب أيضاً لا يوجد مجال للأخذ بمأخذ الجد أختلاط العقل بالجسد . وسأكون دائماً خاضعاً للحركة المستبعدة عن المركز والتي تجعل من موضوع الفكر فكراً ، ولا مجال أذن لأن أترك ذلك الموقف ولا لأن أتساءل عما يمكن أن يكونه «الكائن» قبل أن أفكر فيه ؛ أو ما الذي يمكن ان يصل اليه

بالمثل آخر يمكنه ان يتساءل حول ما يكونه البيعوالم[1] حيث تتصادف وتتلاقى نظراتنا وحيث تتقاطع مدركاتنا : لا يوجد عالم فج ، بل يوجد فقط عالم متطور ؛ ولا يوجد ما بين العوالم ، فقط يوجد معنى واحد ، «العالم» . . وهنا أيضاً سيكون الموقف التأملي قوياً اذا ما لم ينكر كفرضية وكتأمل ما يثبته في أطروحة للمتأمل فيه . وذلك لأنني أنا الذي قبل التأمل ، كنت أعتقد أنني أعيش في عالم قائم بواسطة جسدي بين أشخاص آخرين يعيشون بواسطة أجسادهم فيه ، أنا الذي كنت أعتقد أنني أراهم يدركون نفس العالم الذي أدركه ، والذي كنت أعتقدني واحداً منهم في طريقه الى رؤية عالمهم الخاص ، فأين وجدت ، أن لم يكن بهذا الدافع الساذج وفي هذه المفاهيم الغامضة ، وجدت من أول نظرة ذلك المعنى الذي أردت الأقتراب منه بالتأمل[2] ، فكيف أستطيع أن أنادي نفسي كمنبع عالمي للفهم ، الذي هو التأمل ، الا لأن المنظر كان له معنى بالنسبة إلي قبل أن أكتشف ذاتي كأنني أنا الذي أعطيه المعنى ؛ يعني لأن فلسفة تأملية تطابق وجودي مع ما أفكر فيه قبل الوجود ؟ أن توصلي بالتأمل الى عقل عالمي بعيداً عن أكتشاف ماكنته منذ الأزل ، أنما يحركه تشابك حياتي مع حياة الآخرين ، وجسدي مع الأشياء المرئية ، وتقاطع ميدان أدراكي بميدان أدراك الآخرين ، وخلط بقائي مع بقاء الآخرين . واذا ما تظاهرت بواسطة التأمل أن أجد في العقل العالمي المقدمة المنطقية التي أيدت خبرتي منذ الأزل ، فلن يتم ذلك الا بنسيان عدم – المعرفة منذ البداية ، والذي ليس عدماً كما وليس الحقيقة التأملية التي يجب أن يعترف بها . ولم أستطع أن أستدعيها نحوي من العالم ومن الآخرين ، أو أن آخذ طريق التأمل الا لأنني كنت أولاً خارج نفسي ، في العالم ، بجوار الآخرين ولأنه في كل لحظة تأتي هذه الخبرة لتغذي تأملي . ذلك هو الموقف الكلي الذي يجب أن تأخذه أية فلسفة بنظر الأعتبار . وهي لن تقوم به الا بالأقرار بقطبي التأمل وكما يقول هيجل ، فان العودة الى الذات هي خروج منها كذلك[3] .

---

١ – البيعوالم : الفضاء الخلوي ما بين العوالم ، قال الفلاسفة الأبيقوريون أنه مقر الآلهة – (المترجمة) .

٢ – يدلل على أن التأمل يبعد «البين -- الأشخاص» .

٣ -- ربما في النهاية يمكن عرض تمييز حول التأمل كما يعنيه هوسرل : أنه تأمل لا يتركز في النهاية داخل مكون – نشيط ، وانما يجد في أصل كل تأمل حضوراً متماسكاً في حد ذاته ، أي أنه مازال محتجزاً في قبضتي وعبره في الأنطباع الأصيل ، وفي المد المطلق الذي يحرك كل ذلك . ويفترض التأمل هنا خفض الطبيعة الى مجرد وحدات متماثلة . ومع ذلك فالصوت مثلاً ليس متماثلاً الا أذا ما فهمناه بمعنى النشوة ! وهو يستخدم بنية المد نفسها .

وكذلك يمكن التمييز : بين ١ – التأمل كصلة بالذات (أو كما يقول كانت الرابط) وبشرط الأمكانية . ٢ – تأمل مرآوي أو نظرة (كما يقول هوسرل) أي جعل التماثل النفسي موضوعاً لزمن داخلي . ٣ – تأمل للمد المطلق .

الأيمان المدرك والنفي

لقد أعتقدت الفلسفة أنها يمكنها أن تتخطى تناقضات الايمان المدرك بتعليقه لكي تكشف بعد ذلك عن الدوافع التي تؤكده . ويبدو أنه لا يمكن تفادى مثل تلك العملية فهي مع ذلك مشروعة تماماً ، طالما أنها ترتكز في مجموعها على أن تقدم لنا المعنى الذي تتضمنه حياتنا . ومع ذلك تتكشف لنا خدعة كونها تغير الأيمان المدرك الذي يجب أن نفهمه ، وتجعل منه عقيدة بين العقائد الأخرى ترتكز كما غيرها على أسباب – الأسباب التي تجعلنا نفكر بأن هناك عالماً . والحالة هذه ، فمن الواضح أنه في حالة الادراك ، تأتي النتيجة قبل الأسباب ، تلك الأسباب التي لا توجد الا لكي تفسح له مكاناً ، وتدعمه اذا ما تزعزع . واذا بحثنا عن الأسباب فذلك لأننا لا نستطيع أن نرى أو لأن أحداثاً أخرى كالوهم مثلاً ، ترفعنا الى الطعن في حقيقة الأيمان ذاته .

ولكن حين نؤيد أن الأيمان يختلط بالأسباب التي علينا أن نقدمها لكي تعطيه قيمة ما في الوقت الذي يتزعزع فيه ، فهو القول بأن الأيمان المدرك كان دائماً مقاومة للشك ، وأن ما هو أيجابي هو نفي للنفي . أن المسيرة التأملية ، كونها نداء للداخل تنساب بعيداً عن العالم ، وتضع الأيمان بالعالم في مصاف الأشياء المأثورة ، أو «البيانات» ، ونحن نشعر جيداً أن ذلك الشرح هو تغيير بلا رجعة وأنه يعتمد على ذاته ، وعلى الأيمان المدرك والذي يدعي أنه يعطينا فحواه ومقياسه : ولأنني أؤمن بالعالم وبالأشياء أولاً ، فانني أؤمن بالنظام وبارتباط أفكاري . ونجد أنفسنا اذن مدفوعين الى بحث فيما وراء التأمل ذاته أو الى البحث أمام الفيلسوف المتأمل عن أسباب اعتقادنا بأنه يبحث في داخل نفسه ، داخل أفكاره وخارج العالم .

ان نقداً كهذا للتأمل لا ينطبق فقط على أشكاله الفطرية . وعلى تأمل نفسي يبتعد عن الأشياء ليعود الى «حالات الوعي» التي تقدم لنا بواسطتها أموراً عن أفكارنا مأخوذة في حقيقتها الشكلية ، وكأحداث تقع في مد للوعي . انه ينطبق كذلك على تأمل متكرر أكثر وعياً بذاته ، ويعامل حالات الوعي بدورها كوحدات متكونة أمام ذات مطلقة يحررها من كل ملازمة للأحداث النفسية ، ويصف أفكارنا كونها علاقات خالصة «بحقيقتها الموضوعية» أي بمثالها أو بمعناها ذاته . وحتى مثل هذا التأمل الخالص لم يسلم من العيب التأملي الذي تغير الانفتاح على العالم الى رضى النفس بالنفس ، ونظام العالم الى مثالية للعالم ، والأيمان المدرك الى تصرفات أو حالات لذات ليس لها مكان في العالم . واذا ما أردنا تفادي تلك الكذبة الأولى التي ما كنا لنعود منها ، فهو اذن الوجود – الذات ، والوجود هو ما يجب أن ندركه من جديد مع التأمل عبره ، وبتركيز أنتباهنا على أفق العالم ، على حدود العالم المتأمل فيه ، والذي يقودنا بسرية في بنياتنا

ويحوي حقيقة المسيرات التأملية التي ندعي بواسطتها اعادة بنائه - تلك هي أول ايجابية لا يساويها أي نني تقوم به شكوكنا.

وسيقال اذن أنه يجب أن تكون هناك مخالطة ساذجة للعالم مثل التأمل لكي تجعله ممكناً، وأن «النفس ذاتها» التي نعود اليها تسبقها «نفس تابعة» أو في انجذاب داخل العالم. وسيقال ان العالم، والأشياء، وكل ما هو موجود، موجود من ذاته نفسها دون أي مقياس مشترك مع «أفكارنا» واذا بحثنا عماذا يعني لنا «الشيء»، سنجد أنه هو الذي يوجد في ذاته، وأنه تماماً ما هو، في كل تصرفه دون أي كمون أو قدرة، وأنه كما يوصف، «صوري» خارجي وبعيد تماماً عن أي شيء داخلي، واذا ما أدركه شخص ما، وعلى وجه الخصوص اذا ما أدركته أنا، فان ذلك لن يكون معناه كشيء، بل هو على العكس ما يكون هناك في اللامبالاة، في ليل الهوية، كما هو في ذاته الخالصة. وسيكون ذلك هو وصف الوجود الذي سنصل اليه اذا ما أردنا حقيقة أن نكشف منطقة ما قبل التأمل للأنفتاح على الوجود. ولكي يتحقق هذا الأنفتاح، ولكي نخرج بالتأكيد من أفكارنا ولا يقف عائق بيننا وبينه، فيجب بالأضافة الى ذلك تخليص الوجود - الذات من كل الأشباح التي أثقلته بها الفلسفة - واذا ما أردت أن أنجذب للعالم وللأشياء فيجب الا يبعدني أي شيء في نفسي ذاتها بعيداً عنها، الا يبعدني «أي أستعراض»، أية «فكرة»، أية «صورة» وحتى بدون الأنا التي يريد الفيلسوف أن يميزني قطعاً بها عن الأشياء، والتي تصبح بدورها خادعة طالما أنها ككل تسمية تعود لتسقط في الأيجابي عندما تعيد ادخال شبح حقيقة في داخلي، وتجعلني أعتقد أنني شيء مفكر فيه - شيء خاص جداً، لا يمكن التوصل اليه، شيء لا مرئي ولكنه شيء على كل حال. وأن الطريقة الوحيدة لتأكيد وصولي الى الأشياء ذاتها ستكون بتنقية مفهومي تماماً من الذاتية: فلا يوجد حتى ولا «ذاتية» ولا «الانا»، والوعي لا يسكنه أحد، ويجب أن أنزع عنه تماماً أي ادراك متميز ثانوي يجعل منه الوجه الاخر للجسد، أو ملكية لنفسانية ما، كما يجب أن اكتشفه «كعدم»، «كفراغ» قادر على الأمتلاء بالعالم أو الذي هو في حاجة الى العالم لكي يحمل بطلانه.

وانه بواسطة استبصار كهذا للوجود، كامتلاك مطلق وايجابية مطلقة، وبواسطة رؤية للعدم الذي تمت تنقيته من كل ما خلطناه به، يظن سارتر أنه يأخذ بنظر الأعتبار توصلنا للاشياء، ذلك البلوغ التي تضمره أبداً الفلسفات التأملية والمفهوم في الواقعية كحركة غير معقولة للأشياء فينا.

ومنذ اللحظة التي أدرك فيها نفس كسلبية والعالم كايجابية لا تعود توجد مسافة تفصلنا، وانني أذهب كلية من نفسي أمام كتلة العالم الكثيف، ولا توجد بيني وبينه نقطة التقاء، أو نقطة

عودة ، طالما أنه الوجود وأنا لاشيء . فنحن متعارضان بشدة وسنظل دائماً هكذا ، ومختلطان بشدة لأننا لسنا من نفس النظام . وسأبقى بواسطة مركزي الذاتي غريباً تماماً عن كينونة الأشياء . وبذلك فاتني كلياً مكرس لها بل ومخلوق من أجلها . وما يقال هنا عن الوجود وعن العدم انما يكون كلاً واحداً ، أنه الوجه والوجه الآخر لنفس الفكرة ؛ وأن الرؤية الواضحة للوجود كما هو تحت أعيننا – كما وجود الشيء الذي هو نفسه بكل هدوء وبكل عناد ، والقائم في ذات نفسه وليست «أنا – المطلق» ، ان تلك الرؤية تصبح تكميلية أو حتى مرادفة لادراك للنفس كما الغياب أو التملص . ويتضامن استبصار الوجود مع نوع من نفي الأستبصار للعدم (بالمعنى الذي نقصده ونحن نتكلم عن نفي للقصور الحراري مثلاً) ، بل ويتضامن مع أستحالة أن نصبح مجرد حالة وعي ، أو فكرة ، الأنا ، أو حتى «الذات»[1] . وكل شيء يتعلق هنا بالقوة التي نفكر فيها بالنفي . وليس المقصود هنا التفكير فيه كنفي الا بمعاملته «موضوعاً للفكر» . أو بمحاولة تبيان ماذا هو : أي أن نجعل منه وجوداً أكثر حذقاً وأكثر دقة ، الى اعادة دمجه بالوجود[2] . ان الطريقة الوحيدة للتفكير في النفس هي في التفكير بأنه ليس موجوداً وأن الطريقة الوحيدة للحفاظ على نقائه السلبي هو في أنه بدلاً من وضعه في معارضة الوجود كمادة مميزة مما يدفعه في الحال الى الأيجابية ، أن نراه من طرف العين الحد الوحيد للوجود المفروض عليه ، والذي سيفتقده اذا ما فقد الأمتلاء المطلق شيئاً ما ، وبالتحديد تسمية الوجود بأنه ليس عدماً وتحت هذا العنوان فالوجود يطلبه أضافة وحيدة له (للوجود) يمكن ادراكها ، وهي في ذات الوقت فقدان وجود ولكنه فقدان وجود يتكون فقداناً بذاته ، أي مثل شرخ يتقعر في الحفرة بقدر ما هي تغمره . «هذا» هو ما يوجد تحت عيني ، والذي يسد بكتلته الفراغ الذي هو أنا . وفي الحقيقة فان ذلك القدح وتلك المائدة وهذه الحجرة ليسوا محسوسين بالنسبة اليّ الا اذا لم يكن هناك ما يفصلني عنهم ، والا اذا ما كنت فيهم ولست في نفسي ، في تصوراتي أو في أفكاري والا اذا لم أكن شيئاً . ومع ذلك فسيقال ، أنه طالما يوجد أمامي «هذا» فانني لست عدماً مطلقاً ولكنني عدم محدد : فلولا هذا القدح وتلك المائدة وتلك الحجرة فان فراغي ليس بأي شيء بل انني في هذا السياق على الأقل أجد عدمي مفعماً أو ملغياً . وفي الواقع فان تلك الأيجابية المستعارة لحضوري ليست سوى نفي أعمق أو مضاعف . أن ال «هذا» لا يمتلك وزن الحضور الفعال ، وهو لا يشغل بقوة ميدان حياتي الا لأنه جديد ، لأنه (ينفجر ؟) في عمق العالم الكلي ، ولكن ذلك

---

١ – أنني غريب تماماً عن الوجود وهذا ما يجعلني منفتحاً على الوجود ، «كامتلاء تام وأيجابية تامة» . (الوجود والعدم ، باريس ، ١٩٤٣ ص ٥١) .

٢ – أن كل الحجج التي يمكن أن نقدمها ضد فكرة العدم ، يتقبلها سارتر : فهي تؤكد أن العدم ليس موجوداً ، وهو بالتحديد الطريقة الوحيدة للوجود بالنسبة إليه .

يعني ايضا انه قريب من التلاشي فيه ، فبعد لحظة وأثناء حديثي عنه ، سيختني وسيحل محله «هذا» أخر وسيمتزج بباقي العالم . وهو لا يحدد فراغي الا لأنه سريع الزوال ومهدد قانونياً «بهذا» أخر . وان ما أسميه بحضوره وبقوته ، انما هو التعليق الضئيل لهذا التهديد ، انه للحظة ما تراجع للكل . أن «ضغطه» علي هو الغياب غير المؤكد تماماً لباقي العالم وكذلك هو نفي لهذه المنفيات الأخرى التي هي جميع «الهذا» التي مرت وكانت موجودة ، وجميع «الهذا» المقبلة ستكون نفياً سيضاف اليها في غير «الحالي» وسيتكرر ذلك دوماً . وهكذا فان ردم ذلك الشرخ هو في الواقع حفرة طالما أن الحاضر الذي نرميه فيه لا ينكر هذه المنفيات التي كانت والتي ستأتي في وقتها ، ولا يحل محلها الا بالتعرض لنفس المصير الوشيك الوقوع . ان الامتلاك نفسه للحاضر يتكشف عند البحث كقوة ثانية لفراغنا البنيوي . وأن نفياً فعالاً أو أصيلاً يجب أن يحمل داخله ما ينفيه ، ويجب أن يكون بتسلط نفيا من ذاته : «بقدر (. . .) وحيث يفتقد الوجود (. . .) ليس ما يفتقده ؛ وانما نلتقط في داخله نفياً . ولكن اذا ما كان ذلك النفي يجب الأ يتلاشى من خارجانية خالصة – ومعها كل امكانية للنفي بشكل عام – – فأساسها هو في حاجة الى الوجود الذي يفتقد . . أن يكون ما يفتقده . وهكذا فان أساس النفي هو نفي النفي . ولكن هذا النفي – الأساس لم يعد مسلمة وانما الافتقاد هو لحظته الأساسية : فهو كما لو كان عليه أن يوجد (. . .) انه فقط كما لو كان افتقاداً لألغاء احتمال كون الفقدان فقداناً داخلياً للذات . . .)[1] .

وانه في مجمل نفس الحركة يتجوف العدم ويمتلئ ، وان فلسفة تفكر حقيقة بالنفي ، يعني تفكر فيها كما لو أنها من جهة لأخرى لا توجد ، هي كذلك فلسفة للوجود[2] . ونجدنا خارج الأحدية والثنوية ، لأن الثنوية قد ذهبت بعيداً لدرجة أن المتعارضين لم يعودا في تنافس ، بل في حالة ركود أحدهما في مواجهة الأخر ويتمادى أحدهما في الأخر . وطالما أن العدم هو ما ليس هو (. . . فالمعرفة تتلاشى داخل الوجود : فهي ليست صفة ، ولا وظيفة ولا حدثاً طارئاً للوجود ، ولكن لا يوجد الا ما يكون من الوجود (. . .) ، ونحن نستطيع حتى في نهاية ذلك الكتاب أن نعتبر ذلك التفصيل من أجل – الذات في علاقة مع ما هو داخل – الذات ، كما التخطيط المتحرك دوماً من شمول تقريبي يمكننا أن نسميه «الوجود» . ومن وجهة نظر تلك الشمولية ؛ فان بروز الـ . . أجل – الذات ليس فقط الحدث المطلق للـ . . أجل الذات ، أنه كذلك شيئ يحدث داخل – الذات ، المغامرة الوحيدة الممكنة لـ . . داخل – الذات : وكل شيئ يمضي في الواقع كما لو أن لأجل – الذات يتكون بتلاشيه نفسه في «وعي (. . .)» ، ويعني

---

١ – الوجود والعدم ، الصفحات ٢٤٨ – ٢٤٩ .

٢ – أن مصير العدم ومصير الوجود هما شيئ واحد أن ما فكرنا جيداً بالعدم .

ذلك أنه بتعاليه نفسه يفلت من قانون ال . . داخل – الذات «حيث أن التأكيد مختلط بالمؤكد . وأن ال . . «أجل الذات» بنفيه لذاته يصير تأكيداً للـ . . «داخل الذات» . ان التأكيد المقصود يبدو كما لو كان الوجه الأخر للنفي الداخلي (. . .)

وحينذاك ، في الشمولية التقريبية للوجود ، يصل التأكيد الى الـ . . (داخل – الذات» ؛ أنها مغامرة للـ . . «داخل – الذات» أن يكون مؤكداً . وان ذلك التأكيد الذي لا يمكن أن يؤخذ كتأكيد للذات بواسطة الـ «داخل – الذات» من غير أن يكون تهديماً «لوجودها – داخل – ذاتها» ، فانه يحصل أحياناً للـ . . «داخل – الذات» أن يتحقق بواسطة «الـ . . من أجل – الذات» ؛ انه كما الأمتداد السلبي للـ . . «داخل – الذات» والذي يتركه سليماً والذي هو مع ذلك يتحقق فيه وانطلاقاً منه . وكل شيء يمضي كما لو أن هناك رغبة عارمة من قبل الـ «أجل – الذات» لأن يفقد نفسه حتى يصل التأكيد «العالم» الى الـ . . «داخل – الذات»[1]) ومن وجهة نظر فلسفة للنفي المطلق ، والتي هي في ذات الوقت فلسفة للأيجابية المطلقة ؛ فان كل مشاكل الفلسفة الكلاسيكية تزول لأنها كانت مشاكل «الأختلاط» أو «الوحدة» ، والأختلاط والوحدة شيء مستحيل بين ما هو موجود وما ليس موجوداً ؛ ولنفس السبب الذي يجعل الأختلاط مستحيلاً ، فلا يمكن التفكير بأحدهما دون الأخر . وهكذا يزول تناقض المثالية والواقعية : وأنه لحقيقي في ذات الوقت أن نرى «المعرفة» كعملية للتقديم لا تتأكد الا بواسطة الأشياء نفسها التي تختلط بها وأنها لا تستطيع أن تؤثر في الوجود ، ولا أن تضيف اليه شيئاً ، أو أن «تقتطع منه شيئاً»[2] ، وانها «لمعان للعدم» على صفحته[3] – ولكونها في نفس الوقت ، عملية للتعديم أيضاً ، وطالما أن العدم مجهول تماماً للوجود فانها تعطيه هذا التحديد السلبي ولكن الأصيل بكونه «الوجود كما هو» ، الوجود المعروف او المؤكد ، الوجود الوحيد الذي يمتلك معنى : « . . . هذا الوجود الذي «يستثمرني» من كل الجهات والذي لا يفصلني عنه شيء ، انه بالتحديد اللاشيء الذي يفصلني عنه وهذا اللاشيء كونه عدما فلا يمكن التوصل اليه (. . .) ، وفي ذات الوقت فان الـ . . أجل – الذات هو حضور فوري مباشر للوجود ؛ وفي ذات الوقت ينساب حتى مسافة لا نهائية بينه وبين الوجود»)[4] . وبالمثل فانه لحقيقي أن تبقى الأشياء دائماً مميزة عن كل «موضوع للفكر» أو عن كل «حالة للوعي» كما أنها مفارقة[5] ، في ذات الوقت

---

١ . الوجود والعدم ، الصفحات ٢٦٨ – ٢٦٩ .

٢ – الأنسان والعدم ص ٢٣٢

٣ – نفس المصدر ص ٢٦٨

٤ – نفس المصدر ص ٢٦٩ ، ص ٢٧٠

٥ – وصف أستخدمه كانت بمعنى السمو من حيث المعرفة ، ومن حيث الوجود ، حين تغلق المعرفة الصورة الفكرية الى ما بعد التجربة (الخبرة) . – (المترجمة) .

الذي نرى فيه الوعي الذي يعرفها يتوضح بحضوره لذاته بواسطة ملازمته ، بواسطة الهوية التي تحمل قوتها للظاهر وللوجود : الوعي هو ملازمة لأنه الغاء ؟ فراغ ، شفافية وهو منفتح على أشياء ملازمة لان هذا الفراغ لوحده لن يكون شيئا ولان الوعي القائم مشبع بصفات ؛ ومتورط داخل الوجود الذي تلغيه والذي لا تملك عليه أية قدرة محركة كونها من نظام أخر .» أن فهمي بنفسي لنفسي متماد مع حياتي كامكانية مبدئية لها ، وبتحديد أكثر ، أنها تلك الأمكانية التي هي أنا ، فأنا هو تلك الأمكانية وبواسطتها وبواسطة كل الأمكانيات الأخرى ، ولكنها أمكانية للألغاء ، وهي تترك واقع وجودي المطلق المجسد سليماً كما واقع كل وجود أخر ؟ وكذلك كثافة حياتي طالما أنني لا أتصل بها بواسطة التأمل ، وكما أن المعرفة كخبرة لوجودي هي المعرفة ما قبل التأمل . وأنني أحس بنفسي عبر موقعي وقبل كل تأمل . وأنطلاقاً من ذلك الموقف أعود الى نفسي ، وانني اجهل نفسي كعدم ولا أصدق الا الأشياء . وبالتحديد فلأنني في كل ما أمتلك من خصوصية لست عدماً ، ولا شيء يفصلني ابداً نفسي ولكن أيضاً لاشيء يقدمني الى نفسي ، فانني في أمتداد داخل الأشياء . واذا ما كان النفي معروفا بالذات كما هو نفي[1] ، واذا مارسنا تجاهه نفي الحدس فلم يعد هناك أختيار بين اللا تأمل والتأمل ؛ بين الأيمان المدرك وملازمة أفكاري لي أنا الذي أفكر : انه نفس الشيء أن أكون «لاشيء» وأن أسكن العالم ، ولم يعد هناك من جدل لأسبقية حتى ولو مثالية بين معرفة الذات ومعرفة العالم ، وعلى وجه الخصوص فان العالم لم يعد مرتكزاً على الـ «أنا أفكر» كما الرابط والمربوط ، أن كوني «موجودا» ، فانني لست موجوداً الا لحد ما ، هناك في ذلك الجسد ، وفي تلك الشخصية ، وتلك الأفكار التي أدفع أمامي وهي البعيدة الأقل بعداً . وبالعكس فان هذا العالم الذي ليس هو أنا أتمسك به بشدة أكثر مما أتمسك بنفسي ، فهو بمعنى ما أمتداد لجسدي[2] ، وقد نشأت على القول بأنني أنا العالم وتختفي المثالية ويختفي تشنج التأمل لأن علاقة المعرفة ترتكز على «علاقة بالوجود» ، ولأنه بالنسبة إليّ ، ليس الوجود هو البقاء داخل الهوية ، بل أنه هو يحمل أمامي ما لا يمكن وصفه ، وما هو موجود والذي لن أضيف اليه من شيء سوى تلك الجملة المكررة البسيطة : «كما هو» – وأيضاً فان ذلك الأنتقال من الوجود الفج الى الوجود المؤكد الثابت أو الى حقيقته هو مفروض من أعماق الوجود الخارجي بصفته كخارجي ، وأن النفي الأساسي الذي أكونه يتطلب في نفس الوقت أن ينفي نفسه .

---

١ – الأجدر هنا أن نقول . . . النفي معروفاً بالذات لأنه نفي .

٢ – منبعا الأخلاق والدين . برجسون . باريس . الكان ، ١٩٣٢ ، ص ٢٧٧» . (يقول برجسون : جسدي يمتد بعيداً الى النجوم ، وذلك لأنه اذا كان جسدنا هو المادة التي ينطبق عليها وعينا ، فانه متماد مع وعينا ، وهو يفهم كل ما ندرك ، بل انه يذهب حتى النجوم) .

واذا ما أخذنا بنظر الاعتبار ذلك التأكيد الأخر للأيمان المدرك بالتوصل الى العالم نفسه الذي يدركه الأخرون ، فسنرى كيف أنه يترجم الى فلسفة سلبية حقيقية . وأن ما أرى ليس ملكي بمعنى كونه عالماً خاصاً . فالمائدة هي مستقبلاً المائدة . وحتى الرؤى المنظورة التي آراها بها ، والتي هي مرتبطة مع موقع جسدي انما تكون جزءاً من الوجود وليس مني أنا نفسي ، وحتى مظاهر المائدة المرتبطة بتكويني النفسي – لونها الفريد مثلاً ، اذا ما كنت مصاباً بعمى الألوان وكان لونها احمر – انما تكون هي أيضاً جزءاً من نظام العالم . فان ما هو لي في أدراكي ، هي نواقصه ، واذا ماكان الشيئ نفسه خلفها لا يعيّها كما هي فلن تكون نواقص ، بشكل أنه لم يبق في النهاية لتكوين الوجه الذاتي «للادراك» الا المضاعفة الثانوية للشيئ ، الذي نعبر عنه عندما نقول أننا نراه كما هو . وليكن هناك الآن شخص أخر أمامي «ينظر» الى ما أسميه «المائدة» . فبين مائدة ميداني ، والتي ليست واحدة من أفكاري ، ولكنها هي نفسها المائدة ، وبين ذلك الجسد وتلك التي يقدمها تحليل أحادي الجانب : أن نظرة الرجل الأخر الى المائدة ليست نفياً يظهر من ذات نفسه وينفتح على الشيئ ذاته ، كما أنها ليست الشيئ في ليل الهوية الذي يجد طريقة للبقاء في غمار الضوء عبر الفضاء الذي أقدمه له ، أو أن إمتلاءه يجد طريقه الى التخفيف بسبب الفراغ الذي أكونه حوله . وذلك لأن نظرة الأخر الى المائدة ليست لاشيئ بالنسبة إلي ؛ أنا الشاهد الخارجي ، وأياً كانت في التحليل الأخير ، فهي ليست لاشيئ ، كما أنا لاشيئ بالنسبة الى نفسي ، كما أنها لا تمتلك نفس القدرة التي أمتلكها لكي أدفع بالأشياء نحو حقيقتها أو نحو مغزاها والأحاطة بها «كما هي» . ان الادراك الذي يقدمه العالم للأخرين يترك لدي دائماً الأنطباع بلمس أعمى وكلنا نندهش اذا ما قالوا عنه شيئاً يتصل بادراكنا ، تماماً كما نندهش عندما يبدأ الطفل «بالفهم» . . وبالاضافة الى ذلك فان الأشياء في نهاية نظرة الأخرين لا تتطلب منها تأكيداً لوجودها ، كما لو أنها تجعل منها أشياء حقيقية أو مؤكدة . انها دائماً أشيائي التي ينظر اليها الأخرون . كما أن الصلة التي يكونونها معها لا تدمجهم في عالم يمكن أن يكون عالمهم . فادراك الأخرين للعالم لا يمكن أن يدخل في منافسة مع أدراكي لنفسي : فحالتي لا تشبه حالة الأخرين ؛ وأنا أعيش أدراكي في الداخل ومن الداخل وهو يمتلك قوة للتطور لا تضاهي . وتأخذني تلك القدرة ذاتها التي أمتلكها للتوصل الى الشيئ ، اذن لكي أتخطى حالات وعي الخاصة أنطلاقاً من كونها خاصة بالادراك المعاشي من الداخل ، يعني خاصة بادراكي أنا ، تأخذني الى أحادية (صورية هذه المرة) في اللحظة التي أتصور فيها انني تخلصت منها . وتصير قدرة التطور تلك مميزتي وكذلك أختلافي . ولكن في هذا المجال بالذات ، أذا تدخل المشاهد الغريب لا يترك علاقتي سليمة مع الأشياء . وان تلك العلاقة وعندما تنفذ الى داخل العالم «كما هو» عالماً

ثانوياً لتصرف ما أو لحياة خاصة ، فانها تختبر أخلاصي للوجود وتضع موضع التساؤل حقاً أدعية لنفسي بالتفكير بدل الجميع ، وهي تستغل كرمي حرفياً وتطالبني بالوفاء بالعهود التي قطعتها عندما تقبلت كوني لست «لاشيئ» وان الوجود يتخطاني . ان نظرة الرجال الآخرين للأشياء هي الوجود الذي يطالب بمستحقاته والذي يلزمني أن أتقبل كون علاقتي معه تمر عبرهم . وأبقى الشاهد الوحيد على التطور ؛ والأخرون لا يستطيعون أن يضيفوا شيئاً الى حقيقة الوجود بالنسبة الي ، وكنت أعرف مقدماً وقبل أن يتدخلوا أن الوجود لا يدين بشيئ لحالات وعيي ؛ ولكن اللاشيئ الذي أكونه والوجود الذي أرى قد كونوا معاً دائرة مغلقة . ان نظرة الأخرين للأشياء هي انفتاح ثانٍ . وفي هذا الانفتاح الذي أوجد فيه ، توجد علامة استفهام تجاه الدائرة «الأحادية» ، أنها أمكانية فارق بين اللاشيئ الذي هو أنا وبين الوجود . وأنا أبقى «أنا» الوحيد نفسه ، أما الأخر فطالما أنه لا يتكلم سيبقى ساكناً في عالمي ، ولكنه يذكرني بالحاح بأن «الذات نفسها» هي لاشيئ ، وانه ذلك المجهول الذي لا يجعل المنظر من أجل نفسه ذاتها ، بل «لزيد» من الناس ولكل أولئك الذين يودون بأعتداد المساهمة فيه .

وهناك شرط وحيد يوضع حال دخولهم على المسرح : أن يظهروا لي مجرد ملاجئ أخرى للنفي . وانه لحقيقي ، أننا لا نرى كيف يمكنهم تحقيق ذلك الشرط ؛ طالما أنهم أمامي الى جانب الوجود . ولكن اذا لم نر جيداً كيف يستطيعون أن يظهروا في العالم ، واذا ماكان الأمتياز الذي يتمتع به منظوري يبدو محتماً وادراكي محتماً كذلك ، فان هذا الأمتياز لن أتمتع به الا مؤقتاً : فهو ليس من باب «الذاتي» المحفوظ من أجلي ، فانني أعمل لحد ما كل ما يتعلق بي لكي يكون العالم المعاش من قبلي في استطاعة الأخرين أن يتقاسموه ، طالما أنني لا أتميز الا بكوني «لاشيئ» ولا أستطيع أن أنتزع منه شيئاً ، كما أنني أضع في لعبة العالم جسدي وتصوراتي وأفكاري نفسها – كونها أفكاري – وأن كل ما نسميه «أنا» يعرض من حيث المبدأ على النظرة غريبة ، فقط اذا أرادت أن تظهر .

وهل ستظهر ؟ أنها لا يمكن أن تظهر في الأشياء مهما كانت الفكرة مشتركة ، فانني لا أرى الآخرين لا في أجسادهم ولا في أي «مكان أخر» ولا تنطلق نظرة الأخر من نقطة في الفضاء ، فالآخر يولد من «جانبي» بنوع من الغرس أو الأنشطار كالأخر الأول – كما يقول سفر التكوين – قد تكون من قطعة من جسد آدم . ولكن كيف ندرك أن ما هو لاشيئ يمكن أن ينشطر ؟ وكيف سنميز «لاشيئاً» عن «لاشيئ» أخر ؟ ان التساؤل يدلل على أننا في طريقنا قد نسينا مبدأنا ، وعلى أننا نسينا ان العدم لا يوجد ، وأننا ندركه بواسطة نفي الحدس وكوجه أخر للوجود . واذا أمكن أن يكون هنالك وجود متعدد ، فسيكون هناك أيضاً ما يوازيه من عدم متعدد . فان السؤال

ليس في معرفة كيف سنميز عدماً عن أخر لأن القول بأنني لاشيئ بمعنى الصفة ؛ يعني القول بأنني بالمعنى الفعال النشيط جسدي وموقعي ، وبارجاع السؤال بصيغته الحقيقية ، فانه معرفة ما اذا كان يمكن أن يوجد أكثر من جسد وأكثر من موقع . ولكنه اذا وضع بتلك الصيغة فسيجد الحل في الحال : وبالتأكيد ، فانني لن أجد أبداً في موقعي البرهان على أنه يوجد حالياً أخرون (بجميع حقوقهم التي تعمل على خلق الوجود ، نفس الوجود كما هو وجودي) ، ولكن اذا ما أكد ذلك موقعي ، فسيقدم براهين أكثر مما يجب ، طالما أن وجود الأخرين هو نتيجة لوجودي . وكل ما يمكن التساؤل عنه ، هو أن موقعي – تلك المنطقة للوجود الأقل بعداً من عدمي البنيوي – لن يكون موضوعاً بين كل أولئك الذين أحتويهم في نظرتي وأنه حسب ما يقول ديكارت ، يوجد في ذلك الموقع حق خاص يسمح لي بأن أسمي ذلك الموقع خاصتي ، وأن يكون منطقة للوجود أتقلدها في المقام الأول ، وعبرها أتقلد الباقي ، وانني أرتبط به برباط معين خاص ، كما وأنه يحد من عالمية نظرتي بشكل لا يجعل من رؤيتي للوجود أمتداداً لذلك الوجود ، وأنه وخارج نطاق ما أرى ، فان المكان سيكون مطبوعاً لأجل ما يراه الأخرون اذا ما حدث ووجدوا . والحال أن ذلك يدخل في المفهوم نفسه للموقع وكذلك في نفي الحدس للعدم : اذا ما كنت «لاشيئاً» واذا ما كنت ، لكي أجيئ الى هذا العالم ، أستند على وجه الخصوص على جزء من الوجود لا يتوقف من أن يكون بدوره خارجاً ، وأن يستجيب للتصرفات التي تجتاح العالم . وبما أنني لا علم لي بكل هذه التصرفات ، فيوجد منها ما يجب على أن أتحمل نتائجها كحقائق فجة ، فيصبح موقعي كثيفاً أمام عيوني اذانها تقدم مظاهر أفتقدها ، وهي أذا ما أحتوتها نظرة خارجية عندما يكون ذلك ممكناً ، ستصبح أكثر وضوحاً . وان ما أنا عليه في المجموع أكثر مما أنا عليه لنفسي ، وان عالميتي العدمية ليست سوى قرينة من قبلي ، وطالما أنها لا تتصرف الا من خلال موقعي ، فان نظرة خارجية تحتويه ، يحتويها موقعي بدوره أيضاً . واذا ما توصلت للتفكير تماماً في عدم الوجود لعدم – وجودي أنا ، فانني سأتوصل الى أنه لكي يكون هناك حقيقة وجود اللا وجود ، فانه سيتنازل لصالح ما أكونه بالأجمال أو في الحقيقة . وحينئذ سيكون جاهزاً ليس من أجل خبرة للأخر ، والتي رأينا أنها ليست ممكنة ايجابياً ، وليس لأستعراض الأخر الذي سيسير ضد هدفه عندما يجعله ضرورياً انطلاقاً مني ؛ وانما سيكون جاهزاً من أجل خبرة سلبيتي داخل الوجود ، ليس لأنه قادر وحده على أن ينغلق على عدمي ، وانما لأنه يحوي على الأقل كل الصفات التي يزدهر بها عدمي في الواقع . وبما أنني أوصف لا محالة بهذه الصفات ، من حقيقة أنها تكون موقعي ، وبما أن الوجود موجود ؛ والعدم ليس موجوداً ، فانني أجدني في هذا القياس مكشوفاً ومهدداً واذا ما تحققت تلك الأمكانية ، فانما تؤكدها في الواقع خبرة الخجل أو

انخفاضي الى ما هو مرئي فقط في موقعي . ولا توجد خبرة أيجابية للأخر ، ولكن توجد خبرة لوجودي في مجموعة كتسوية تتم في الجزء المرئي من نفسي .

وامام التأمل ، فلم نكن لنستطيع الا أن نتصل بأنفسنا في المعنى العام لأفكارنا وفي شيوع المثالية . وعلى العكس ، فاذا ما تتبعنا للنهاية نتائج نفي الحدس ؛ فاننا سنفهم كيف أن وجودنا الصوري ووجودنا التجريبي سيكونان الوجه والوجه الأخر كل للآخر ، وفي ذلك الأتجاه نحن مرئيون ، وكذلك لسنا سبباً كاملاً لكل ما هو نحن ؛ وان العالم ليس فقط التعبير عن تصورنا الخاص وأنما هو ما يمسك مسبقاً بنا في الوقت الذي نحتويه بنظرة ، هي بطريقتها الخاصة ، بنفس القوة التي «أعرف» بها نفسي . ولن أستطيع أذن أن أتفاخر بأنني أقتسم معهم فكرة للعالم والتي ستكون وبشكل مثالي هي نفسها . ولكن ادراكي للعالم يشعر وكأنه خارج ذلك وأنني لأشعر على سطح وجودي المرئي أن لغتي تتآكل وأنني أصبح فقط لحماً وأنه في نهاية ذلك الجمود الذي كان هو أنا نفسي ، يوجد شيئ أخر أو على الأكثر يوجد شخص أخر ليس بالشيئ . وهو لا يسكن اذن في اي مكان ، بل انه في كل مكان حولي ، بكلية الحضور التي تتمتع بها مخلوقات الحلم أو الخيال : وذلك لأنه ليس هو تماماً نفسه – فأنا وحدي أكون نفسي – كما أنه ليس مأخوذاً أبداً من ذلك النسيج الذي اسميه الوجود ، بل انه يحتويه ؛ وانها لنظرة آتية من لا مكان تأتي أذن لتغلفني من كل الجهات أنا وقدرتي على التطور ، وأنني كنت أعلم تماماً أنني لم أكن لاشيئ وان ذلك الوجود اللاشيئ يذهب بنفسه بعيداً لصالح الوجود . وسيبقى لي أن أتعلم من الأخر أن هذه التضحية نفسها لا تكفي لكي تتساوى وأمتلاك الوجود ، وأن النفي الأساسي لي ليس كاملاً طالما أنه لم يتم من الخارج ، وانه لم يوضع بواسطة نظرة غريبة في عداد المخلوقات . . ولكن في ذات الوقت ، طالما أنه لا توجد درجات للعدم ، فان تدخل الأخر لا يمكنه أن يعلمني شيئاً فيما يتعلق بعدمي والذي كنت أجهله تماماً . ان الوجود الأحادي هو مسبقاً في حد ذاته الأخر الذي يصير من أجله مع ظهور الأخر . وأنني مقدماً أمتلك في ظلمات الشيئ في ذاته كل ما يجب لكي أصنع العالم الخاص للأخر كما هو هناك ولا أستطيع أنا أن أطاله . ان خبرة نظرة الأخر اليَّ لا تعمل الا أن تعمق قناعتي الذاتية بأن لا أكون لاشيئ ؛ والا أعيش الا كطفيلي على العالم ، وأن أسكن فقط جسداً وموقعاً . وبشكل عام اذن ، فان فلسفة صارمة تعتمد نفي الحدس ، تأخذ بنظر الأعتبار عوالم خاصة دون أن تغلقها علينا : وبحصر المعنى لا يوجد ما يسمى ما بين العوالم ، فكل واحد لا يسكن الا عالمه ، ولا ينظر الا من وجهة نظره ، ولا يدخل داخل الوجود الا بواسطة موقعه ؛ ولكن لأنه لاشيئ وأن علاقته مع موقعه وجسده هي علاقة وجود ، فان موقعه ؛ وجسده ، وأفكاره لا تقف حائلاً بينه وبين العالم ، انما هي على

العكس وسيلة علاقة مع الوجود يمكن أن يتداخل فيها شهود أخر . ان مكان أولئك الشهود محدد مقدماً في ثغرات عالمي ، طالما أن «اللاشيء» الذي أكونه أنا ، يحتاج الى شمولية الوجود لكي يتحقق تماماً ؛ كما أن موقعي وجسدي وأفكاري ليسوا في الواقع الا جزءاً منه . وفي حين نرى أن فلسفة الوعي أو فلسفة التأمل لا تستطيع أن تبرر الأيمان المدرك بوحدة العالم الا بارجاعها الى وعيها بشخصية العالم ، وبجعل الوهم مجرد حرمان ، فإن فلسفة للنفي توافق كلية على ادعاء الأيمان المدرك بأنه يكشف لنا عن عالم واحد فقط ، عالم مشترك للجميع ، وعبر منظورات هي ملكنا وذلك لأن الذات الأخرى الوحيدة كنفي أساسي هي مقاماً مفتوحة على عالم – خلفي يتفوق على كل منظوراتها ، ولأن «القبيح الذي لا يقارن» في قرارة قلب تلك الذات الأخرى يعتقد أن رؤاه لا تلائم الكل ، وأن تلك الذات نراها مستعدة تماماً اذا ما التقت بشخص آخر ، مستعدة ان تؤسس اسرة كما ان لها حركتها التي تدفعها الى أبعد من ذاتها . وبالنسبة للفلسفة التأملية فمن الصعوبة بمكان فهم كيف أن وعياً متكوناً يمكنه أن يقبل وعياً أخر مقابلاً له ، شبيهاً به ، وبالتالي متكوناً ايضا – طالما أن الوعي الأول يجب أن يمر في الحال في مصاف المنظم . وتتركز الصعوبة في أن كلاً منهما يتم ادراكه كتصرفات لا مركزية ، أو تحققات روحية لا نستطيع أن نرى كيف يمكنها ان تعود الى منبعها ، وعلى العكس فان فلسفة للنفي تعتبر تعريف الأخر في التصاقه بموقع فعلي أو تأكيد ذلك الموقع كرابطة له مع الوجود . ان ذلك الخارج يؤكد الأخر في خصوصيته في ذات الوقت ، ويجعله مرئياً كوجود جزئي أمام نظر الأخرين ويربطه في ذات الوقت كلية بالوجود . فإن ما كان بالنسبة الى فلسفة تأملية حجر عثرة ، يصبح من وجهة نظر النفي مبدأ للحل . ان كل شيء يعود حقيقة للتفكير في النفي بجدية .

وتاتي فكرة النفي اخيرا لتستجيب الى المطلب الثالث للايمان المدرك والذي تحدثنا عنه في البداية . لقد قلنا انه قبل اية فلسفة ، كان يعتقد ذلك الايمان انه يتعامل مع شمولية غامضة حيث توجد جميع الاشياء معا ؛ الاجساد كما الارواح ، وتسمى تلك الشمولية «العالم» . وايضا ، لا يصل التامل هنا عند الضرورة الا بتحطيم ما اختبرناه عنه فهو يقدم مجموعة من الوعي المتوازي مكان ذلك الخليط للعالم ؛ ولكل وعي قانونه اذا ما كان يخضع لنفس المُنَظِّم ، أو ان كل وعي يلتزم بقوانين فكر عالمي ملازم لكل الافكار . ومن وجهة نظر فلسفة للنفي ؛ فإن تزامن كل وعي مع الآخر يقدم بواسطة تبعيتهم المشتركة لوجود لا يعرف اي منهم عدده ، والذي يلتزمون جميعهم بقوانينه ؛ او بالاحرى لن تقول ان هناك تزامن : اذ ان كل واحد يشعر وكأنه مختلط بالآخر ، على ارض مشتركة هي الوجود نفسه من حيث ان كلامنا ملتصق به بواسطة موقعه «لا يوجد الا ما يتعلق بالوجود» ، ولسوف يدلل كل فرد انه مرهون بجسد ، بموقع ومن

خلالها بالوجود ؛ وان ما يعرفه عن نفسه يذهب كلية الى الآخر في نفس اللحظة التي يدلل فيها على قدرته المذهلة . وسيعرف اذن كل واحد نفسه ويعرف الآخرين ، «المسجلين» في العالم ؛ وان كل ما يحسه وكل ما يعيشه ، وان كل ما يحسه الآخرون وما يعيشونه ، حتى احلامه واحلامهم ؛ اوهامه واوهامهم ليست جزرا متباعدة ولا اجزاء من الوجود معزولة : انما كل ذلك ، وبسبب ما يتطلبه أساسا عدمنا هو من الوجود ؛ وان لذلك حقيقته ، ونظامه ، ومعناه ، بل وتوجد وسيلة لفهه وادراكه . وحتى لو ان ما اعيشه في الحاضر سيبدو وهماً فان النقد الموجه لوهمي هذا لن يخرجه بهذه البساطة خارج العالم ولكن على العكس فانه سيوضح لي المكان ، والشرعية النسبية ، والحقيقة . واذا ما كان العدم يعود للوجود ، فان حضوري كعدم تتطلبه الشمولية كما يتطلبه الترابط بل وسيشير الى ان الامر يتعلق في كل مكان بنفس الوجود . . . . ان كل ما هو جزئي سيصير الى الاندماج ؛ وان كل نفي هو في الحقيقة اثبات ؛ وان الوجود الذات ، والوجود – الآخر ، والوجود في حد ذاته كلها اجزاء لوجود واحد . فالنفي اذا كان صارما ، مطلقا ، فهو نوع من الايجابية . وان الحركة نفسها التي تعلن عن ان ذلك يحدث في حياتي ، او ان هذه الحياة تحدث في العالم ، انما هي قمة النفي ، النفي الذي يدمر نفسه . وان عدماً يدرك تماما كعدم ؛ ويتجنب بهذه الكينونة اي اتصال بالوجود ؛ ويرفض ان يكوّن معه كلا متناقضا – فانه في ذات الوقت ، يتطلب ان يكون كل شيءٍ ؛ ويؤكد الوجود في ضرورته الكاملة ؛ وبابدال ماله الى ما هو عليه يندمج في الوجود . وعندما نتخطى البدايات ، والتمييز الاساس بين الوجود والعدم ذلك التمييز المجرد والشكلي ، وكذلك التحليل المجرد والشكلي فاننا سنجد في مركز الاشياء ، ان المتضادات قاصرة لدرجة انها بدون الاخرى تبدو مجردة ؛ وان قوة الوجود يرتكز على ضعف العدم الذي هو شريكه بقدر ما ان غموض الـ «من داخل الذات» شريك لوضوح الـ «من اجل الذات» بشكل عام ؛ ان لم يكن من اجل وضوح وعيي» . ان مشكلة التطور المعروفة والقائلة «لماذا يوجد شيءٌ ما بد لا من لا شيءٌ» . يحل محلها التساؤل البديل : «لا يوجد شيءٌ ما وبالاحرى لا شيءٌ» . ان اللاشيءُ لن يستطيع ان يأخذ مكان الـ شيءٌ ما» او مكان الوجود : ان العدم لا يوجد ، (بمعنى النفي) اما الوجود فقائم . وان التطابق التام احدهما مع الآخر لا يترك مجالا للتساؤل . ان كل شيءٌ غامض اذا لم نفكر في النفي ، وكل شيءٌ واضح عندما نفكر فيه كنفي . لان ما نسميه نفيا حينذاك وما نسميه ايجابية يبدوان شركاء ، وحتى في نوع من التوازن . انهما يتواجهان «في ضجة شبيهة بالسكون» ، فالعالم يشبه ذلك الشريط من الزبد الذي نراه في البحر ونحن في الطائرة ، والذي يبدو ساكنا ؛ وفجأة ، ولانه توسع قليلا فاننا ندرك عن قرب انه جريان وحياة ، ولكنه حين نراه من تلٍ ، فان سعة الوجود

لن تتخطى مطلقا سعة العدم ، وضجيج العالم لن يتخطى صمته . ومن جهة فان فكر النني يقدم لنا ما نبحث عنه ، وينهي بحثنا ، ويضعُ الفلسفة في منطقة الجمود . وقلنا ان ذلك الفكر كان في حاجة الى الاتصال بالكون قبل التأمل مما يجعله بجد ذاته ممكنا . وان نني الحدس» للعدم هو حالة فلسفية تضع التأمل والعفوية في نوع من التكافؤ . فاذا فهمتُ حقا ان العدم لا يوجد ، وان تلك هي طريقته لان يكون فانني افهم في ذات الوقت انه لا مجال لأدماجه في الوجود ، فانه سيكون دائما جانبا ولانه نني ، فانني دائما خلف الاشياء كل الاشياء ، ومقتطعا منها بصفتي كشاهد ، قادراً دائماً على ايقاف التصاقي بالعالم لكي اجعل منه فكرة للعالم وان تلك الفكرة مع ذلك ليست «لا شيءُ» وانه . في تلك العودة لذاتي لا اكتشف مجموعة من المقدمات للمنطقية التي ستكون نتيجة لتلك العودة ، وانما على العكس ، فان تلك العودة هي المقدمة المنطقية اما النتيجة فهي وعيي بها ؛ وان نياتي في حد ذاتها فارغة ، وهي ليست سوى هروب من فراغي على مستوى الوجود . وان ذلك الهروب مدين للوجود باتجاهه ومعناه ، وان كل ما اعدنا تشييده ، او تأسيسه معلق على حقيقة اولية للعالم يقدم لي هو بذاته تفاصيلها . ان كل ما اجده في ذاتي ، يعود دائما لذلك الحضور الاصلي . وان الدخول في الذات يشبه تماما الخروج منها . وان لكل من يفكر في النني في نقائه لن توجد عمليتان : التخلي عن العالم ، واستعادته بالتأمل ؛ ولا توجد حالتان : احداها طبيعية بالاهتمام بالاشياء والأخرى فلسفية بالاهتمام بمعنى تلك الاشياء وتحتفظ كل منهما ، كما على الهامش ، بإمكانية تحولها الى الاخرى ؛ ولكنه يوجد ادراك للوجود ، ولا ادراك للعدم ويمتد احدهما في الآخر ويكونان كلا واحدا . فالنني المطلق – يعني ان نفكر في اصل النني ؛ والايجابية المطلقة تعني ان نفكر في الوجود في امتلائه واكتفائه : فكلاهما مترادفان ولا يوجد ادنى فرق بينهما . وان تقول ان العدم لا يوجد ، فهو تماما كما تقول انه لا يوجد سوى الوجود ؛ وبعبارة اخرى لا يمكن ان نجد العدم كواحد من بين الاشياء الموجودة ؛ فهو اذن يستند عليها ، بل انه ، ولا اكثر ، يعمل اذن على ألا تكون تلك الاشياء فرادي لحسابه ، وانها كلها مجتمعةٍ بل انها وجود واحد . . . . ان المنظور الذي نجد فيه ان الوجود والعدم يتعارضان تماما . وكذلك المنظور الذي نجد فيه الوجود يتخذ لنفسه تعريفا شبيها بنفسه يحوي اتصالا غاية في الكمال مع ذاته ، مأخوذا ومنقطعا ثم مأخوذا ، اعترافاً بوجوده وانكاراً لعدمه . . فإن هذين المنظورين للوجود هما واحد . ولكونهما متعارضين تماما فلا يمكن تمييز الوجود والعدم . انه اللاوجود المطلق للعدم تجعله في حاجة دائمة الى للوجود ، فهو اذن لامرئي اللهم الا في شكل «بحيرات اللاوجود» او في شكل لا موجودات نسبية ومستقرة تجسدات او نواقص في العالم . هذا بالتحديد لأنه لا يمكن خلط الوجود والعدم ، اللا والنعم ، كعناصر الا حين نرى الوجود

والعدم هنا في الحال وليس على الهامش ، كما منطقة اللامرئي حول ميدان المرئي ، وانما على مدى رؤيتنا كله كمن يقيمه ويضعه امامنا في منظر . ان فكرة النفي القوية هي حصينة لانها أيضاً فكرة الايجابية المطلقة ، فهي تحوى اذن كل ما يمكن ان يعارضها . اننا لا يمكن ان نخطئها او نفاجأ بها .

ولكن اليس هو انها لا يمكن الامساك بها ؛ انها تبدأ بمعارضة مطلقة بين الوجود والعدم ، وتنتهي بان تشير الى ان العدم هو لحد ما داخل الوجود ، الذي هو العالم الاوحد . فمتى يجب ان نصدق ذلك ؟ في البداية ام في النهاية ؟ سنجيب على ذلك بقولنا : انه نفس الشيئ ولا يوجد اي اختلاف ولكنه يوجد مع ذلك اختلاف ما بين الوجود في معناه الضيق الذي نبدأبه والذي هو في كل امتداده قاصر تماما على العدم وهو ما يحتاجه العدم اذا ما كان يجب ان يتخذ اسما ؛ وما بين الوجود بمعناه الواسع الذي نتوصل اليه والذي يحوى بشكل ما العدم ، الذي يستدعيه لكي يصير تماما الوجود أي لكي يصير الوجود «كما هو» . ان هاتين الحركتين الحركة التي يستدعي بها العدم الوجود ، والحركة التي يستدعي بها الوجود العدم . لا تختلطان : انهما تتقاطعان . فتبعا للحركة الاولى الوجود هو نفي النفي ، وهو يمتلك بناء فوقياً للعدم ؛ كما انه صفة للمعرفة . وتبعا للحركة الثانية فان العدم هو في النهاية موقع مردد ، اي موقع الموقع ، وهو يمتلك بناء فوقياً للوجود والمعرفة فيه هي صفة للوجود . ويتوضح الوجود من وجهة نظر العدم ، ويتوضح العدم من وجهة نظر الوجود . وحتى اذا ما توصلنا الى تعريف في الحالتين فهو سيكون لصالح العدم في ظل العلاقة الاولى . ولصالح الوجود في ظل العلاقة الثانية . والعلاقتان ليستا متشابهتين . فلنفحصهما الواحدة تلو الأخرى .

اولا . يمكن ان نفكر انطلاقا من النفي الخالص . وسندلل على انني انا الذي اتساءل حول الوجود ، انني لا شيئ . ونحن نحصر بهذا الايضاح أحداً امضادا للطبيعة هو انا : انني لست ما هو له علاقة بالطبيعة ، انني لا شيئ . ان مثل هذا التأكيد المعنوي او الشفاهي ليس الا اول لحظة في التحليل ، لا يمكن الاستغناء عنها لكي تصل الى ما يتبع ، انها تأمره وتعلل الاستنتاجات ذاتها المتعارضة والتي سيتوصل اليها فكر النفي ؛ وهي تشارك في تحديد المعنى بوضع تلك الاستنتاجات في نظام متواطيئ للحقيقة حيث تطرد المتعارضات احداها الاخرى ، لا ان تمر احداها في الأخرى وباقرار ان العدم لا يوجد وان اللاوجود له طريقته الخاصة في الوجود ، وأنه لا وجود من جهة لأخرى ، فان لحظة التحليل تلك تدين نفسها بتعريف الوجود كامتلاء وسعة مطلقة ، فهي تقرر ان الوجود قائم ، ولان ذلك الذي يسأل حول الوجود هو لا شيئ فيجب ان يكون كل شيئ مطلقا خارجه ، بعيدا حيث لن نتمكن في هذا التباعد المبدئي من الادراك لا

اكثر ولا اقل . وذلك الذي يسأل وقد تم تعريفه نهائيا كلا شيئ . يستقر في اللانهاية ويلاحظ من هناك كل الاشياء في بعد مطلق متساو : امام ما لا يوجد ، هي جميعها وبدون اي درجات من الوجود من الامتلاء والايجابية المطلقين ، ولان النفي هو الذي يؤسس ، فان الوجود المؤسس هو ايجابية مطلقة . وهنا ، لا يمكن القول ابدا بأنه يوجد «استدلال» فان نفي الحدس للعدم هو مقدما حضور حالي للوجود . وان القدرة المعترف بها للفيلسوف بتسمية ذلك العدم بانه يتصادف مع ذلك الشرخ داخل الوجود ، ان هو الا احد اشكال مبدأ التشابه الذي يوصف به الوجود . واذا فكرنا انطلاقا من النفي الخالص ، نكون قد قررنا مسبقا ان نفكر تبعا للتماثل ؛ فنحن نوجد مسبقا في التماثل طالما ان هذا النفي الذي لا يمكن ان يحده شيئ في نظامه ، والذي عليه ان يسير حتى نهايته ذاتها ، سيعلن اذن عن نفسه تحت شكل قدوم الوجود الخالص . وتوجد مصيدة في فكر النفي : اذا قلنا انه يوجد ، فنحن نحطم بذلك سلبيته ولكن اذا تمسكنا بشدة بانه لا يوجد فنحن ايضا نرفعه بذلك الى نوع من الايجابية في اننا نقدم له نوعاً من الوجود طالما انه من جهة لاخرى وبشكل مطلق هو لا شيئ ويصبح النفي نوعا من الصفة تماما ، لاننا نثبته في قدرته على الرفض والالغاء . ان فكراً نافياً هو تماما فكر ايجابي ، وفي هذا التغيير يبقى هو ذاته ، ولانه وهو يقرر فراغ العدم وامتلاء الوجود المطلق ، فهو يجهل في كل الاحوال ثقل وعمق وتعدد الخرائط التي هي العوالم . الخلفية . وحين ياتي انطلاقا من العدم الى ان يقرر الوجود كامتلاء وايجابية مطلقة ، بل واكثر من ذلك ، الى اعلان انه لا يوجد الا ما يتعلق بالوجود ، وان الوجود في معنى ما ينادي ويحتوي العدم ، فهو لا يعيد تقديم عناصر كان قد أبعدها مسبقا . وهو لا يقترب من الملموس ولا يتتبع تفاصيل الكل ، انما هو يوازي التجريد باللاتجريد . ويجب ان نوافقه هنا على ان النفي الخالص ينادي الوجود الخالص ولكن بعيدا من ان نكون بذلك قد اوجدنا موقفاً للفلسفة حيث ان الوعي بالذات لن يضايق تصور الشيئ ، فاننا نعرض كليهما للخطر ونعمل على تجميع الصعوبات طالما اننا وبحق تماما ، نجد ان النفي الخالص «مبدئي وان الـ «من اجل الذات» الموجود مرهق بجسد ليس خارجا اذا لم يكن داخلا والذي يقف حائلا بينه وبين نفسه . في حين ان الوجود الخالص لا يمكن ايجاده ايضا وان كل شيئ ندعيه يبدو بعد ذلك ظاهرا ، وهذه الصور المتعاقبة والمتضادة لا يمكن فهمها كصور لوجود واحد ، لعدم وجود درجات للوجود ، ولعدم وجود تنظيم لاعماقه ، ولان تلك الذات كليهما تكون ايجابية وممتلئة يجب ان تكون مسطحة وتبقى اذن ما هي عليه عبر ذلك التناقض الوجداني الذي انحبسنا فيه . ونحن في الظاهر فقط نوفق بين الوعي المتأصل وتصور الوجود بتحليل للوجود وللعدم : فليس الوجود هو المتصور ، انه انا الذي احمله على طرف ذراعي بنوع من انكار الذات وليس العالم

هو الثقيل ، انما هي خفتي ، الخفيفة جدا بما فيه الكفاية ، هي التي تجعله حينذاك ثقيلا . وفي الحقيقة ، عندما نمر هنا من العدم الى الوجود ، ومن ثم الى امتداد الوجود في العدم الذي يعترف به «كما هو» فلا يوجد تقدم ولا تحقق ، كما لا يوجد تغير للنقيضة الاولية ، ونحن ندفع التحليل الأولى حتى نهايته والذي يبقى دائما قيماً ويزيد من حيوية الرؤية الكاملة للوجود . ان نداء الوجود للعدم هو «في الحقيقة» نداء العدم للوجود اي نفي ذاتي فالعدم والوجود هما دائما آخران ، وان عزلتهما بالتحديد هي التي توحدهما ؛ وهما في الحقيقة ليسا متحدين ؛ بل انهما فقط يتتابعان سريعا جدا امام الفكر[1] . وبما ان فراغ الـ «من اجل الذات» يمتلئ . وبما ان الانسان ليس حاضرا في الحال للكل وانما سيكون حاضرا بالتحديد لجسد او لموقف وعبرهما فقط للعالم فنحن نقرر ان في داخله نفسه كثافة مخلوق لا يفكر ، وان عملية التأمل تأتي بعد ذلك ، ونحن آنذاك نتحدث عن فكر ما قبل التأمل ولكن تناقض اللفظة يترجم تناقض فكرة قادرة او على الاكثر تبقى هي نفسها او ان تنكر نفسها في غموض الـ «داخل الذات» ولكنها لن تجد قصورا داخل ذاتها : وهذا الفكر ما قبل التأمل هل هو شيئ في داخلنا غير الفكر اكثر من نفسنا ، والتأمل الذي يقدمه لنا ، او ، اهو فكر يسبق نفسه في اعماقنا ويعبر عن نفسه قبل ان نعبر عنه لاننا فكرة ؟ اننا نستثني الفرضية الاولى اذا كنت لا شيئ ؛ وتعيد الثانية الى فراغي في نفس اللحظة التي كان يجب ان افهم فيها كيف يمكن لحياتي ان تكون كثيفة لنفسها ذاتها ، وان التقدم نفسه للبحث لا يمكنه ان يعني الفكرة باننا نصنع انفسنا من الوجود ومن العدم ، وهي لا يمكنها الا ان تكشف في ذلك علاقات لا تلاحظ ، طالما اننا نفكر انطلاقا من معنى الوجود واللاوجود : وحتى اذا كان الشرح يقلب المنظورات ظاهريا فلن يكون ذلك فعالا ، وكل شيئ يمر بين ذلك الجوهر وذلك اللاجوهر ، وان الوجود الذي يقال انه يتحمل نوعا من الصعود في العدم يبقى الـ (داخل – الذات) الخالص ، والايجابية المطلقة ؛ وانه بتلك الصفة يعرف تلك المغامرة ، وانه ذلك الـ داخل الذات) الخالص الذي كان منذ البداية معرضا لعدم التعرف عليه طالما انه ظهر كنفي ذاتي للنفي . ولا يوجد تفهم اولى لتلك الهوية وللوجود الذي يتغير أو يتخطى ذاته بل ان انقلاب الـ «من اجل» لصالح «الضد» هو تعبير آخر لتلك النقيضة الاساسية التي لا تتوقف داخله ، بل على العكس ، تتجدد داخله . ان فكرة النفي الخالصة ، او الايجابية الخالصة هي فكرة في حالة تحليق ، تؤثر على الجوهر او على النفي الخالص للجوهر ، وهي تعابير قد تحدد معناها وتمتلكها هي . ويقول سارتر بحق «بانه في نهاية كتابه» سيكون مسموحا بالانتقال الى معنى اوسع

---

(١) لقد قلت دائما ومرة بعد اخرى ان «العدم لا يوجد» وان «الوجود قائم» هما نفس الفكرة – وان العدم والوجود ليسا متحدين . واعادة ربطهما : فهما بالتحديد لا يتحدان لانهما نفس الشيئ في شكل متعارضين = تساوي الحدين .

للوجود الذي يحوي الوجود والعدم . ولكن لا يعني ذلك ان المعارضة الاساسية قد امكن تخطيها ، انها تبقى في كل قوتها ، انها هي التي تبرر انقلابها ، انها تنتصر في هزيمتها ، وعاطفة الـ من اجل الذات التي تضحى بنفسها لكي يوجد الوجود ، هي ايضا نفيه الذي يقوم هو نفسه به . ومفهوم ضمنا ، من اول الكتاب الى آخره ان الكلام يدور حول نفس العدم ونفس الوجود ، وان هناك شاهدا وحيدا على التقدم ليس مأخوذا في نطاق الحركة وبهذا المقدار تكون تلك الحركة وهمية . ان فكرا نافيا او ايجابيا سيجد تلك المسلمة التي تقدمها الفلسفة التأملية القائلة بان اية نتيجة لذلك التأمل لن تؤثر بصورة رجعية على من يحركها ولن تغير فكرة اننا نصنع انفسنا منه . ولا يمكن ان يكون الامر غير ذلك ، اذا انطلقنا من النفي الخالص : لان ذلك النفي لن يتقبل شيئا ابدا داخل نفسه ، وحتى اذا لاحظنا انه يحتاج الى الوجود فلن يكون في حاجة اليه الا كمحيط بعيد لا يغير فيه شيئا وسيضعه حوله كمنظر خالص ، او كما يجب ان يمتلكه لكي يوجد ، وسيرفعه الى مصاف الحقيقة او الى معناها ،. ولكنه هو نفسه سيبقى العدم الذي كان عليه دائماً ، وتفانيه في الوجود سيؤكده كعدم .

وتضع فكرة النفي (او الايجابية) ، تماسكاً كثيفا بين العدم والوجود تمسكاً صلبا وهشا في ذات الوقت . فهو صلب لانهما في النهاية لا يمكن التمييز بينهما ، وهو هش طالما انهما يظلان حتى النهاية في تعارض مطلق وعلاقاتهما قابلة للانهيار كما يقول علماء النفس ، ويمكن رؤية ذلك في كل مرة يكون الامر فيها متعلقا بفهم كيف ان العدم يستقبل الوجود في داخله ، واذن فهو ليس فقط كما قلنا منذ برهة حين يتعلق الامر بفهم تجسدي ولكن كذلك بفهم كيف استطيع انا ان اتفهم نظرة الآخر الى أو اخيرا حين يتعلق الامر بفهم تبعيتنا المشتركة للعالم . وبواسطة النفي الخالص لـ «الاجل – الذات .» نبحث دائما عن تفهم كيف يعرف لأجل الذات نفسه في اشباهه ، ولانني لست اي شيءُ كان ، وان ذلك الفراغ الذي احويه مع ذلك لوجودي ، اعمل على ايجاده في العالم ، واستعيد لحسابي جسدي وموقعي وكذلك نظرة الآخر الى والتي اراها مركزة على ذلك الخارج الذي هو انا . ولا يوجد نشاط ولا حضور للآخر من اجلى ، وتوجد من جهتي خبرة لسلبية واستلاب اعترف انها تعنيني ، ولانني لست «لا شيءُ» فان عليّ ان اكون موقفي وفي نهاية المطاف ، اذن ، تبقى العلاقة بيني كعدم وبيني كانسان ولا علاقة لي بالآخرين ، ولكن علاقتي على الاكثر بـ «لا – انا» حيادية وبنفي مشوش لعدمي . وتجذبني نظرة الآخر من نفسي ولكن قدرته عليّ انما تقاس برضائي الذي اهبه لجسدي ، لموقفي وهو لا يتمتع بقوة استلاب الا لانني مستلب لنفسي ذاتها . وفلسفيا لا توجد خبرة للآخر . ولا يتطلب لقاء الآخر لكي نفكر فيه اي تغيير للفكرة التي اصنعها بنفسي لنفسي . انما هو يجعل واقعاً ما كان ممكنا

حدوثه انطلاقا مني ، وما يقدمه فقط هو فقط قوة الحدث : رضائي بجسدي وبموقعي ، والذي كنت قد اعددته ، والذي أتمسك بمبدئه ، ولكن بالمبدأ فقط ، طالما ان سلبية نضعها لانفسنا ليست فعالة – وها هي تتحقق فجأة يقول سارتر ، ان العلاقة مع الآخر هي (بالتأكيد ؟) واقع ، وبدون ذلك لن اكون انا ، ولن يكون هو آخر فالآخر موجود في الواقع وهو لا يوجد بالنسبة الى الا في الواقع . وبنفس المستوى ، فان «الوجود الموجود» لا يضيف شيئا الى «العدم الذي لا يوجد» ، وان الاعتراف بالوجود كامتلاء وايجابية مطلقين لا يغير شيئا في نفي الحدس للعدم ، وبالمثل ، فان نظرة الآخر التي تستهدفني فجأة ، لا تضيف الى عالمي اية سعة جديدة ، بل انها تؤكدني انضماما في للوجود كنت اعرفه قبلاً من الداخل ، كما انني فقط اتعلم انه يوجد حول عالمي «خارج» بشكل عام ، وكما اتعلم بالادراك ان الاشياء التي يوضحها كانت تعيش قبل ذلك الادراك في ليل الهوية . الآخر ، هو واحد من الاشكال التجريبية للتورط في الوجود . . . . وبالتأكيد فان لهذا التحليل حقيقته : بقدر ما انا حقيقة ، فأنا «لا شيئ» واالآخر لا يمكن ان يظهر لي الا هكذا ، تماما كما يبدو لي ما وراء العالم . الذي اذا ما انطلقت منه نظرة فانني احسّ فقط باصطدامها بجسدي ؛ وحيث انني بكل المقاييس مجرد فكرة او وعي ، فبواسطة ذلك فقط ادخل العالم ؛ اما وعي الآخرين ، والافكار الاخرى فهي مجرد نسخ عن وعيي وفكري ، او اخوة صغار لها . . وانني لن اعيش ابدا سوى حياتي والآخرون لن يكونوا ابدا سوى «انا – نفسي» آخرين . ولكن تلك الاحادية ذلك المظهر للظواهر ، تلك البنية للعلاقة مع الآخرين أهي الكل او حتى الجوهر؟ انها ليست سوى تنويعه تجريبية[1] – اي العلاقة مع الآخر مزدوجة كانت او واهية – حيث سيجد لها التحليل شكلها الطبيعي ، القانوني – والتي تخضع في الحالة المعينة لتوتر يجعل من الآخر وهماً مجهولا ، بدون معالم ، اي آخر بشكل عام .

ولنفترض حتى أن ذلك الأخر هو «فلان» صاحب تلك النظرة التي أشعر بها مركزة عليَّ وتجمدني : أنني لا أتقدم خطوة نحو توضيح الظاهرة عندما أقول أنني قد أعددتها من الداخل ، وأنني كنت معرضاً لتلك النظرة ، أنا العدم ، وأخذ لحسابي جسدي ، موقفي ، خارجي ، وأنه في نهاية المطاف يكون الأخر هو حدود أندماجي بالوجود . وذلك لأنه طالما أنني أنا الذي أندمج في الوجود ؛ فالدامج والمندمج يحتفظان بمواقعها . في مكان تحتويني فيه نظرة الأخر – وهو

(١) ان الجملة السابقة التي تستند عليها تلك الجملة يبدو ظاهريا ان تصحيحها هو غير كامل فالتعديل الاول الذي الغى كان : ولكن الامر يتعلق بمعرفة ما اذا كان فكر النفي او الايجابية يكشف ذلك المظهر للظواهر تلك البنية للعلاقة مع الآخر ، ويستحوذ منها على الكل او حتى الجوهر ، ونحن قلنا انها لا تستطيع من حيث المبدأ ان تستحوذ منها الا على تنويعه تجريبية . . .

الجديد في الأمر تحتويني كلياً ، وجوداً وعدماً ، وفي العلاقة مع الأخر فهناك مالا يتعلق بأية أمكانية داخلية ، وهو ما يحمل على القول بأن تلك العلاقة هي مجرد حدث خالص . والأمر أنه ، مع أنها تكون جزءاً من أصطناعي ، فأنها تكون لقاء لا يمكن أستنتاجه أنطلاقاً من «الأجل – الذات» ، وحتى لو كانت تقدم لي معنى ما ، فهي ليست كارثة بدون مسمى تأتي لتذهلني ، إنها مجرد ظهور شخص ما أخر على المسرح . وأنا لا أشعر فقط بنفسي مرتعداً ، أنني أرتعد بسبب نظرة ، وأذا ما كان حيوان ما هو الذي ينظر اليّ ، فأنني لن أشعر الا بصدى ضعيف من هذه التجربة . ويجب أذن أن يكون هناك شيئ ما في نظرة الأخر يعلنها لي كنظرة للأخر ، وذلك بصرف النظر عن أن معنى نظرة الأخر لي يستنفذ في تلك اللسعة التي تتركها نظرته في النقطة التي يراها من جسدي . ويجب أن يكون هناك شيئ يعلمني أنني متورط كلياً ، وجوداً وعدماً ، في ذلك الأدراك الذي يمتلكني ، وأن الأخر يدركني روحاً وجسداً . ولن نتفادئ أذن ، ونحن نجعل من العلاقة المزدوجة شكلاً قانونياً للعلاقة مع الأخر ، ونحن نضع في المقدمة الأسقاط الذي أتعرض له لن نتفادى التعرف على الأدراك الأيجابي للهوية بواسطة هوية خارجية : فالعلاقة المزدوجة ترد عليه كما لو كانت ترد على شرط وجودها . وبعبارة أخرى ، فأن فكر النني يمكن أن يؤسس كل موقع على ني·للنني ، وكل علاقة مركزية على علاقة لا مركزية : وتأتي لحظة يتعلق فيها الأمر بالوجود بشكل عام ، أو بوجود الأخر حيث يتبلور ني النني ببساطة كما يلي : يوجد هناك شيئ ما ، وهذا شخص ما ، وتلك أحداث وهي كلها اكثر من مجرد بناء فوقي لل «اجل الذات» ، ومن ثم فأن قدرة ني الـ «أجل الذات» تتأتى من أيجابيتها القصوى ولا تعمل معرفتي هنا الا التصديق على أن الوجود كان مسبقاً داخل نفسه وأن الأتصال يتم به «كما هو» ، وبالمثل ، بدلاً من أن يصنع خجلي كل معنى وجود الأخر ، فأن الأخر هو حقيقة خجلي ، وأخيراً ، أذا ما أخذنا بنظر الأعتبار علاقتي ليس فقط بالوجود الأحادي وبالأخر ، ولكن بالوجود كونه مستهدفاً من قبلنا جميعاً ، وكونه مترعاً بأخرين يتبادلون الأدراك ويدركون نفس العالم – وهو نفس العالم أيضاً الذي أدركه أنا – فأن فكر النني سيجد نفسه مرة أخرى أمام البديل : أن يبقى مخلصاً لتعريفي كعدم والوجود كأيجابية خالصة – فني تلك الحالة لن نجد أمامنا عالماً كله من الطبيعة ، من الأنسانية ومن التأريخ ، بما فيه أنا ؛ ولن تكون المنفيات سوى لمعان على سطح الوجود ، وفي تلك الحالة أيضاً لا توجد نواة الوجود الصلبة الا بعد أن نمحو كل ما هو ممكن ، كل ما هو ماضٍ ، كل حركة ، وكل الصفات التي يمكن أن نتصورها أو تلك الوهمية والتي هي مني وليست منه . وأذا ما لم نرد أرجاع الوجود الى حد الأيجابية الخالصة حيث لا يوجد شيئ ، ومنح الـ «أجل الذات» كل محتوي خبرتنا ؛ فحينذاك يجب علينا ، وتبعاً لحركة النني

نفسها عندما تصل الى نهاية نفيها لذاتها ، ، يجب أن نلصق بالوجود كماً من الصفات السلبية ، وجميع التحولات والمصير والممكن . وكما هو الحال دائماً ، تتأرجح فكرة النفي ذاتها بين هاتين الصورتين من غير أن تكون لها القدرة على تضحية أحداهما في سبيل الأخرى أو على توحيدهما ، أنها هي الأزدواج ذاته ، يعني التناقص المطلق ، وهي كذلك هوية الوجود والعدم ، أنها الفكرة الباطنية التي تحدث عنها أفلاطون ، تلك التي تؤكد أو تنكر دائماً في فرضية ما تنكره أو تؤكده في أطروحة ، وهي كما فكرة في حالة تحليق ، فأنها تكذب ملازمة الوجود للعدم وملازمة العدم للوجود ، أن فلسفة تأملية ، من غير أن تتجاهل نفسها ، لابد وأن تمضي في التساؤل عما سبقها حول صلتنا بالوجود في داخلنا وخارجنا ، وقبل أي تأمل . ومع ذلك فأنها من حيث المبدأ لا تستطيع أن تدركه الا كتأمل قبل التأمل . لأنها تتطور تحت سيطرة مفاهيم «كالذات» ، «كالوعي» ، «كالوعي بالذات» ، «كالفكر» وكلها تحتوي الجميع ، وحتى أذا ما تم ذلك بشكل ممحص بشكل فكرة لشيئ متأمل فيه ، فكرة وجود ايجابي للفكر حيث تولد منها الملازمة لعدم التأمل في نتائج التأمل . ونتساءل أذن لم لا تعيد لنا فلسفة النفي ، الوجود الفج للاتأمل من غير أن تعرض للخطر قدرتنا التأملية : فأن ذاتية ما لا تكون شيئاً في الحضور الحالي للعالم ، أو في الأتصال بالعالم ؛ بل ولا تكون شيئاً بجوار الذات التي نريد ، طالما أن أية كثافة فيها لا يمكن أن تفصلها عن نفسها . ومع ذلك فأن مثل ذلك التحليل للوجود وللعدم يسبب بعض الضيق . فمن حيث المبدأ يضعها ذلك التحليل في تعارض مطلق ويقدم تعريفاً لهما كمن يبعد احدهما الآخر ، ولكن اذا ما كانا متعارضين فلا يمكن تعريفهما بأي شيئ يخصهما ، منذ ان تم انكار احدهما وبقي الآخر هناك ؛ فكل منهما يبعد الأخر ولا يمنعها في النهاية شيئ من تبادل الأدوار : فالأنفصام فقط يبقى بينهما من جهة لأخرى ، وبما أنهما بدائل فهما يكونان عالماً واحداً للفكر طالما أن كلاً منهما يتراجع أمام الأخر . ولكي نفكر في الوجود الكلي - الذي هو كلي ، وأيضاً الذي لا ينقصه شيئ ، أي الذي هو كل الوجود - فيجب أن يكون خارج نفسه ، أن يكون هامشاً للاوجود ، ولكن كون ذلك الهامش مبعداً عن الكل فأن ذلك يمنعه من أن يكون الكل ، فالكلية الحقيقية يجب أن تحتويه أيضاً - وذلك مستحيل بالطبع ، لأنه هامش للاوجود . وهكذا أذا ما كان الوجود والعدم متعارضين تعارضاً مطلقاً ؛ فأنهما يذوبان معاً في شكل ما «فوق - الوجود» ، وهو شيئ مثيولوجي لأن القوة التي تتطلب وجوده هي نفسها التي تدمره تدميراً مطلقاً . تلك هي الدائرة التي أجتزناها والتي تؤدي الى التعارض المطلق لهوية ليست سوى شكل أخر من أشكال المعارضة ، - ولنفكر في تعارضهم بين ما هو موجود وما ليس موجوداً ، أو على العكس نقوم بتعريفهم بجعلنا الوجود مضاعفاً للنفي ، أو ليكن العكس ، بجعلنا اياه أيجابية كاملة بحيث يحوي

تماماً داخله الأعتراف بأن العدم يشاركه ، وأنه لا يوجد من أحدى هذه العلاقات للأخرى ، لا يوجد تقدم ، ولا تغير ، ولا نظام يمكن أن ينعكس ، وأن ما يقودنا من أحدهما الى الأخر ليس حركة ما نفكر فيه وأنما تغيرات ميادين أهتمامنا ، أو الأختيار الذي نقوم به من نقطة أنطلاق الى أخرى . ولكن تلك الأدانة بالازدواجية لا قيمة لها في مقابل تحليل للوجود والعدم وهو وصف يتم أستناداً الى البنى الأساسية لأتصالنا بالوجود : فأذا كان هذا الأتصال حقيقة أزدواجياً ، كان علينا أن نتأقلم معه ، ووجود صعوبات منطقية لن تستطيع شيئاً أمام هذا الوصف ، وفي الحقيقة ، فأن تعريفات الوجود كما هو وبكل المقاييس ، والعدم الذي هو لا يوجد بكل المقاييس كذلك ، ونملك الفكر لوجود مباشر ولعدم مباشر ، والحدس ونفي الحدس ، أنما تشكل كلها صورة مجردة لتجربة ، وأنه علي أرض التجربة يجب أن نناقشها . هل هي تعبر فقط عن صلتنا بالوجود ، وهل تعبر عنها كلية ؟ . بالتأكيد أنها تعبر عن خبرة الرؤية : فالرؤية هي بانوراما ؛ بكل العينين ومن أعماق اللامرئي الذي يخصني والذي بدأ في الأنكماش ؛ أنني أسيطر على العالم والحق به هناك حيث يوجد . ويوجد نوع ما من الجنون في تلك الرؤية تتسبب في أن أكون في ذات الوقت متجهاً الى العالم نفسه بواسطة تلك الرؤية ، ومع ذلك وبكل الحقيقة ، فأن أجزاء ذلك العالم لا تتعايش بدوني : فالمائدة بحد ذاتها لا تعني شيئاً مع ذلك السرير الذي يبعد عنها متراً واحداً ، – فالعالم هو رؤية – للعالم ولا يستطيع أن يكون شيئاً أخر . فالوجود بكل أتساعه ، محدد برؤية للوجود ليست وجوداً بل هي لا وجود . أن من يتصادف حقيقة مع النظرة ، ويوجد حقيقة في موقع الرؤية ، هو حقيقة واقعة . ولكن هل هي فعلاً كل الحقيقة ، وهل يمكننا أن نعبر عنها بقولنا بأنه يوجد الـ «داخل الذات» كموقع ، وان الـ «من اجل الذات» لا يوجد كعدم ؟ أن تعبيراً كهذا هو تعبير مجرد في الواقع : فأذا قبلناه حرفياً فسيجعل خبرة الرؤية شيئاً مستحيلاً ، وذلك لأنه أذا كان الوجود موجوداً كله في ذاته ، فهو ليس كذلك الا في ليل الهوية ؛ وأن نظرتي ، التي تسحبه من هناك ؛ تحطمه كوجود ؟ وأذا ما كان الـ «من أجل الذات» هو نفي خالص ، فهو بذلك ليس حتى من «أجل الذات» ، فهو يجهل نفسه لأن هناك في داخله يوجد شيءٌ ما ينقصه وعليه أن يعرفه . أنني لا أمتلك الوجود أبداً كما هو ، أنا لا أمتلكه الا مستبطناً بقدر أنكماشه لحد أن يكون مجرد منظر . بل وزيادة على ذلك ، فأنني لا أمتلك العدم كذلك ؛ الذي هو كلياً متفان في الوجود ، والذي ، في الواقع ، يفتقده دائماً : ولكن ذلك الأخفاق المتكرر لا يعيد نقاءه الى اللاوجود . فما الذي أمتلكه أذن ؟ أنني أمتلك عدماً مملوءاً بالوجود ؛ وجوداً أفرغه العدم ، وأذا لم يكن ذلك تحطيم أحدهما الأخر ، أو تحطيم العالم لي وتحطيمي للعالم ، فيجب الا تكون أحالة الوجود الى عدم ، واندماج العدم بالوجود الا يكونا علاقات خارجية والا يكونا عمليتين متميزتين . أذن ، فذلك هو ما نحاول الحصول عليه بتفكيرنا

في الرؤية كأحالة الى عدم . وأذا ما فهمناها كذلك فهي تجعل من الـ «داخل الذات» شرطاً للعالم المرئي ، وتجعل أيضاً الـ «اجل الذات» شرطاً «للأجل الذات» المندمج في الوجود ، متخذاً هناك موضعه ومتجسداً . وأن رؤيتي ، كونها عدم فاعل فهي في ذات الوقت حضور كلية الوجود في العالم نفسه طالما أنها دون جمود ودون كثافة[1] ، فهي متميزة تماماً عن ذلك الذي تراه والذي يفصله عنها ذلك الفراغ نفسه الذي يسمح لها بأن تكون رؤية[2] . والأمر ، أننا نجد هنا في تحليل الخبرة ، ما كنا قد قررناه سابقاً في ديالكتيك الوجود والعدم : فأذا ما تمسكنا حقاً بتعارضهما – أذا رأينا أن ذلك لا يوجد ، وأذا كان ما نراه هو الوجود – فأننا نفهم أن الرؤية ستكون الحضور القوى المباشر للعالم ، ولكن لن نرى كيف أن اللاشيئ الذي أكونه أنا يمكنه أن يفصلني في ذات الوقت عن الوجود . فأذا ما فعل اللاشيئ ذلك ، وأذا كان الوجود ملازماً للرؤية فأن ذلك يعني أننا توقفنا عن التفكير في هذه الرؤية كلا وجود صاف ، وتوقفنا عن التفكير فيها كداخل الذات الصافي . أو ، أن كان تحليل الوجود والعدم مثالياً فهو لا يقدم لنا الوجود الفج أو الوجود ما قبل التأمل الذي نبحث عنه ، وأن كان شيئاً أخر فهو يتخطى التعريفات الأساسية ويغيرها : أذن فلن أكون أنا ذلك المابين بين ما أرى ، وبيني أنا الذي أرى ، والعلاقة ليست تناقضاً مباشراً أو مواجهة ، فالأشياء تجذب نظرتي ، ونظرتي تداعب الأشياء ، وهي تحتوي محيط تلك الأشياء وتضاريسها ، كما أننا نستشف نوعاً من التواطؤ بين نظرتي وبين تلك الأشياء . أما بخصوص الوجود ، فأنني لم أعد أستطيع أن أصفه نواةً صلبة من الأيجابية تحت صفات سلبية تصل اليه من رؤيتي : فلن يبقى هناك شيئ يرى أذا ما فصلنا بينها كلها ، كما لن يسمح لي شيئ بأن أضعها لحساب «الأجل الذات ، والذي بدوره هو مندمج في الوجود . وعليّ أذن أن أعيد دمج النفي ، والتغيرات المنظورة ، والأمكانيات التي تعلمت أن أهتم بها كتسميات ظاهرية ، أن أعيد دمجها كلها بالوجود المرتب في أعماقه ، والذي يختبئ ويتكشف في نفس الوقت ، أذ أنه هاوية لا أمتلاء . أن تحليل الوجود والعدم ينشر على الأشياء

---

١ – أن شريحة الوجود – من – أجلي في العالم تكشف :
أولاً : عمق لوجود الداخل – الذات ، و ثانياً : كثافة الـ – من أجل الوجود .

٢ – السطور التالية كانت متداخلة مع النص الأصلي:
١ – يفصلني عن الوجود فاصل من اللاوجود ، وهذا هو قول حقيقي . ولكنني لست ذلك الفاصل من اللاوجود ، والرؤية ليست معرفة ، كما أن «أنا» الرؤية ليست عدماً .
٢ – «نواة الوجود» الصلبة التي تكلم عنها سارتر . لا توجد نواة مع أو حول (اللا ؟) يمكن أن يكون أنا (أي نفي أو لمعان على سطح الوجود) . وقول أن الوجود ملازم فأن ذلك يعني تماماً : أنه ظواهر تتبلور ، وهو ممتلئ وفارغ ، أنه صيغة مع الأفق ، أنه أزدواج مع الخطط ، أنه نفسه خلفية ، أنه هو الذي ندركه ، كما أنه هو الذي يتكلم في داخلي .

نفسها قشرة رقيقة غير محسوسة : أي وجودها من أجلي وهو الذي يتركنا نراها في حد ذاتها . والأمر ، أنه من جانبي ، تظهر لي طبقة الوجود الحسي حيث تتشابك رؤيتي ، أما من جانب الأشياء فهو فيض من المنظورات ، ليس مطلقاً لاشيئ ، بل أنه يجبرني على القول بأن الشيئ نفسه مازال بعيداً . أن الرؤية ليست العلاقة المباشرة بين «الأجل الذات» و «الداخل الذات» ، وعلينا نحن أن نعيد وصف الرائي بالعالم المرئي . أن التحليلي للوجود وللعدم ، ، هو الرائي الذي ينسي أنه له جسداً وأن ما يراه هو ، يوجد دائماً تحت ما يراه ، هو الذي يحاول أن يفرض الأتجاه نحو الوجود الخالص والعدم الخالص عن طريق بقائه في الرؤية الخالصة ، والتي تصبح خيالية ، ولكنها تعود الى كثافتها كرائي والى أعماق الوجود . فأذا نحن نجحنا في وصف وصولنا الى الأشياء نفسها ، فلن يكون ذلك الا عن طريق تلك الكثافة وتلك الأعماق التي لا تتوقف أبداً : فلا يوجد شيئ يرى كاملاً ، ولا توجد مراقبة لشيئ يمكنها أن تكون كاملة غير منقوصة ، ونحن لا ننتظر لنقول أن الشيئ هناك بعد أن رأيناه ، بل على العكس ، أن مظهره كشيئ هو الذي يقنعنا برؤيته حالما يكون ذلك ممكناً . في بذرة المحسوس نجد التأكيد بوجود سلسلة من التحققات لا تكون خصوصية الشيئ . أنها تشتق منه . وبالتبادل فأن التخيلي ليس مطلقاً من المتعذر ملاحظته : فهو يجد في الجسد نظائر له تجسده . وهذا التمييز يجب أن يعاد النظر فيه ، كما أنه ليس من نوع التمييز بين الممتلئ والفارغ .

ولدي فلسفة تستقر في الرؤية الخالصة والتحليق البانورامي ، لا يمكن ان يكون هناك لقاء مع الآخر : ولان النظرة تسود ، فهي لا يمكن ان تحتوى الا الاشياء ، واذا ما وقعت على الناس فانها تحولهم الى دمى لا تتحرك الا بدافع . ومن اعلى قباب كنيسة نوتردام لن استطيع اذا ما اردت ، ان اشعر انني على مستوى اولئك الموجودين داخل تلك الجدران حيث يتابعون باهتمام واجبات لا يمكن ادراكها . ان الاماكن العالية تجتذب اولئك الذين يريدون ان يلقوا على العالم نظرة النسر . ولن تتوقف الرؤية عن كونها احادية الا عن قرب ، وذلك عندما يعيد اليَّ الآخر تلك الحزمة الضوئية التي أسَرتُه بها ، فيحدد تلك العلاقة الجسدية التي كنت أشعر بها في حركات عينيه السريعة والتي توسع بشكل لا يقاس تلك النقطة الصماء التي كنت أتصورها في مركز رؤيتي السامية ، والتي إذ تجتاح ميداني بكل حدوده تجتذبني الى السجن الذي اعددته للآخر ، طالما ان هذا الآخر هو موجود هناك ، فهو يجعلني غير قادر على الشعور بالوحدة . وفي كل الاحوال ، كيف يمكن في الاحادية ، كما في الاستلاب ، ان نجد عقلا ولامرئيا في نهاية نظراتنا ؟ او ، اذا كان الآخر هو كذلك رؤية خالصة ، فكيف سنرى رؤيته ؟ اننا يجب ان نكون «هو» . ان الآخر لا يمكن ان يقدم نفسه في عالم الرائي الا بواسطة التحطيم كما العذاب او الكارثة ؛ انه

ينبثق ، ليس امامه ، في المنظر ، وانما جانبيا كما لو كان مطروحا لمناقشة جذرية . وبما انه ليس سوى رؤية خالصة ، فان الرائي لا يمكن ان يقابل آخر يمكنه ان يكون شيئا مرئيا ؛ فاذا خرج من ذاته فلن يكون الا بعودة الرؤية على اعقابها ؛ واذا ما وجد الآخر فلن يكون الا كما وجوده الخاص مرئيا . لا يوجد ادراك للآخر من قبلي ، وفجأة ، يفشل حضوري الرائي الكلي ، واشعر انني مرئي ، وان الآخر هو ذلك الفلان هناك والذي يجب ان افكر فيه جيدا لكي اشعر بالجسد المرئي الذي اشعر فجأة بامتلاكه . وفي الظاهر ، فان تلك الطريقة لتقديم الآخر كمجهول هي الوحيدة المعتمدة التي توضح غيريَّته . فاذا وُجد آخر ، فانني لا استطيع بالتعريف ان استقر داخله ، او ان اتصادف معه ، او ان اعيش حياته نفسها : انني لا اعيش الا حياتي انا . اذا وُجد آخر فلن يكون أبدا في نظري «الاجل الذات» بمعناه المحدد المُعطى الذي اكونه انا من اجلي . وحتى اذا ما دعتني علاقاتنا الى الموافقة ، او حتى الى الشعور بانه يفكر «هو ايضا» وبانه يمتلك «هو كذلك» منظرا خاصا به ، فلن اكون ابدا ذلك الفكر كما أكون فكري انا ، ولا امتلك منظره الخاص ذاك ، كما امتلك منظري الخاص ، وان كل ما اقوله عنه هو مُشتق دائما مما اعرفه عن نفسي بنفسي ؛ وانني اسلم بانني اذا كنت اسكن ذلك الجسد فانني سامتلك وحدتي الاخرى ، الشبيهة بتلك التي امتلكها وتختل في علاقتها بتلك الاخرى ، ولكن اذا كانت جملة «اذا ما كنت اسكن» ليست بفرضية ، فانها ستكون وهما او اسطورة . ان حياة الآخر ، كما يحياها هو ، ليست بالنسبة إلي انا الذي اتكلم خبرة عرضية او امكانية : انها خبرة ممنوعة ، انها المستحيل ويجب ان تكون كذلك اذا كان الآخر هو الآخر . واذا كان الآخر هو حقيقة الآخر ؛ يعني «الاجل الذات» له بكل ما يعنيه كما هو حالي من اجل ذاتي ، فيجب ان لا يكونه ابدا امام عيوني ، يجب الا يقع «الاجل الذات» الآخر هذا تحت أنظاري ؛ بل يجب ان يكون هناك ادراك بذلك الآخر ؛ انه يجب ان يكون نفيي او هلاكي .وان كل شرح آخر بحجة وضعنا ، هو وانا ، في نفس عالم الفكر ؛ انما يحطم غيريَّته ويعلن بذلك فوز احادية متخفية . وبالتبادل ، يجعل الآخر بعيد المنال وليس ذلك فقط بل ويجعله لا مرئيا بالنسبة الي ، فانني أضمن له غيرته واخرج بذلك من الاحادية . ومع ذلك فلسنا في نهاية متاعبنا ، وان تلك المتاهة هي كذلك اصعب مما نعتقد : ذلك لاننا اذا عبرنا باطروحة عما قلناه منذ هنيهة – اي معرفة : ان الآخر لا يمكن ان يوجد من اجلي ، ولن يكون اذن سوى وجودي المرئي ، وان الآخر هو الاسم المجهول لتلك المنطقة التي لا تخصني والتي اجدني مرغما على تحديدها داخل الوجود ، طالما اشعر بانني مرئي – ، فان تلك اللاأدرية التي تلمس «الاجل الوجود» للآخر ، والتي تبدو انها تضمن غيريته ، تبدو فجأة كما لو كانت اقسى انواع التطاول عليه . لان ذلك الذي يوضحها انما يعني انها ممكنة

التطبيق على كل اولئك الذين يسمعونه : فهو لا يتكلم فقط عن نفسه ، عن منظوره ، ومن اجل نفسه ؛ انه يتكلم من اجل الجميع ، انه يقول : «الاجل الذات» (بشكل عام) هو وحيد . . . ، او : الوجود من اجل الآخر هو موت «الاجل الذات» او شيء من هذا القبيل - من غير ان يحدد ان كان الامر يتعلق بالوجود من اجل الذات كما يعيشه هو ، أو يتعلق بالوجود من اجل الذات كما يعيشه اولئك الذين يسمعونه ، او الوجود من اجل الآخر كما يشعر به او الوجود من اجل الآخر كما يشعر به الآخرون . ان هذا المفرد الذي يسمح لنفسه - ال- «من اجل الذات» ، ال- «من أجل الآخر» بان يتصور انه يتكلم باسم الجميع ، يوضح في وصفه قوة انه يتكلم باسم الجميع ، في حين ان ذلك الوصف يجادل تلك القوة . انني اذن اتمسك بخبرتي ظاهريا فقط - تمسكي بوجودي من اجل نفسي وبوجودي من اجل الآخر - وبانني احترم الاصالة الاساسية للوجود من اجل الذات للآخر ولوجوده من اجلي .

ومجرد حقيقة انني افتح في حائط احاديتي الثغرة التي تمر منها نظرة الآخر ، فانني هنا لا اتعامل مع - ثنائية الاجل الذات وثنائية الـ من اجل الآخر - وانما اتعامل مع نظام باربعة شروط : وجودي من اجل نفسي ، وجودي من اجل الآخر ، الاجل الذات للآخر ؛ ووجوده من اجلي . ان الفراغ الذي وددت تهيئته لاضع فيه صاحب خجلي والصورة التي لا يمكن ادراكها التي يصنعها لي ، ليس هو فراغ مهما كان تفكيري ، وليس هو النفي البسيط او المباشر لنفسي ذاتها ، ولعالمي : وبمجرد انني احدده ، ولو بصورة غير واضحة تماما ، فانه مُقَطع داخل عالمي . ويوجد تقاطع لعالمي مع عالم الآخر . واننا لا نملك «الاجل الذات» (عامة) مع «الداخل الذات» (عامة) الذي يؤيده ؛ وان «اجل الآخر» (عامة) يعني امكانية ان يندمج الاجل الذات كله في الداخل الذات (عامة) بواسطة نظرة غريبة ، وبعبارة اخرى فنحن لا نملك وجودي من اجل نفسي ووجودي من اجل الآخر مضاعفا بقوة الى ما هو مجهول مثالي ، اننا نمتلك وجودي من أجلي ، ذلك الوجود نفسه من اجلي مُقَدَما في منظر للآخر ، نمتلك ذلك الوجود في مواجهة نظرة الآخر كحاملة للوجود من اجلهٔ ، والتي تأتي جوابا على نظرتي والقادرة على تجميدها ، واخيرا فهذا الوجود نفسه من اجل الذات للآخر اصبح مستهدفا حيث وصلت اليه نظرتي وادركته . ولا يتعلق الامر هنا بالتأكيد بعلاقة متبادلة بيني وبين الآخر ، طالما انني وحدي الذي اكون انا ، وانني بالنسبة الى نفسي ذاتها الوحيد الاصيل للانسانية ؛ كما ان لفلسفة الرؤية الحق في ان تؤكد على عدم التماثل الذي لا يمكن تفاديه لعلاقة انا - الآخر . ولكن ورغم الظواهر ، فان فلسفة الرؤية تلك هي التي تستقر بشكل جازم في كل المواقع في نفس الوقت ، معلنة انه لا يمكن التغلغل فيها أو بالتفكير فيها كلها كنفى مطلق احدها للآخر : كما وانني لا استطيع حتى الوصول الى ذلك المطلق للنفي ، فالنفي هنا هو يقينية وهو ينغلق سريا على التأكيد المطلق

للمتعارضات ، وبالتحديد ، يجب ان يكون هناك مرور للآخر داخلي ، ومرور لي داخل الآخر ، وذلك حتى لا نصبح انا والآخرون وثوقيا كعوالم متساوية مبدئيا ، كما ويجب ان نعترف بامتياز الاجل الذات للآخر . وقد تصورت فلسفة الرؤية ، باسنادها خبرتي للآخر على موضوعيتي امامه ، تصورت انها تقيم بيني وبينه علاقة تكون في ذات الوقت علاقة وجود – طالما ان رؤية الآخر لي تهاجمني داخل وجودي ذاته – ، وفي ذات الوقت علاقة نفي خالص بما ان تلك الموضوعية التي اتحملها هي غير مفهومة لي حرفيا . ونحن نقرر من جديد هنا ، انه يجب الاختيار : وإلا[1] ، فان العلاقة هي حقا علاقة وجود وحينذاك يجب ان تكون هناك امام عيني قيمة «الاجل الذات» للآخر ، وان خارج نفسي ذاتها والتي استندت عليه تلك القيمة ، يضعني تحت رحمته تماما كما الاجل – الذات الخالص ، وان عدمي البنيوي يندمج امام عيوني نفسها في موقعي ، وانه اخيرا ، بدلا من ان نكون انا والآخر اثنين اجل – الذات متوازيين يهاجمنا كل لحسابه نفس الخطر المميت – حضور الآخر الذي يحطمنا واحدا بعد الآخر داخل عالمنا الخاص للداخل الذات ، – فبدلاً من ان نكون ذلك ، لنكن احدنا[2] للآخر نظاما للاجل الذات ،

---

١ – لا يوجد آخر ، او بالأحرى قد اعلن عنه في باقي النص . والتأمل في التعبير الأول يقرر مصير الثاني . وانه نفس الشيء ان نقول ، في الواقع ، وكما سيبدو بعد ذلك ، ان الآخر لا يحطمني في عالمي الداخل الذات وانه ليس نفيا لا يمكن شرحه للاجل الذات الذي أكوُنه انا . وسيعود المؤلف الى تلك الفكرة الاخيرة في الحاشية التالية .

٢ الجميع للآخرين ، وليس فقط واحد لآخر . ومشكلة الآخر قد وضعتها فلسفات النفي تحت شكل مشكلة آخر ، كما لو ان كل الصعوبة ركزت في مرور الواحد للآخر . ولذلك مغزى : وهو ان الآخر فيها ليس خرا ، انه اللاانا عموما ، انه القاضي الذي يدينني او يبرئني والذي لا افكر حتى بمواجهته بقضاة آخرين . والامر انه ، اذا استطعنا ان نوضح كما فعلت «الزائرة لسيمون دوبوفوار» ، ان نوضح بان ثلاثة اشخاص يمكن ان يتفككوا الى ثلاثة ازواج ، وان نفترض انه يوجد ، خارج كل تبادل مجرد ، ازواجا ناجحين ، فلن يكون هناك ترويكا «ثلاثة اشخاص» بالمعنى الاتفاق بين الازواج الثلاثة الممكنة والتي منها تكونوا ، اقل تقدير ، فسيكون هناك دائما شهود ثلاثة للزوجين الاكثر صرامة بها ، اكان يجب حتى قلب النظام المعتاد لفلسفات النفي وان نقول ان مشكلة الآخر هو حالة خاصة لمشكلة الآخرين ، وان العلاقة مع اي شخص تكون وسيطها العلاقة مع الثلاثي (الترويكا) وان لهؤلاء فيما بينهم علاقات توجه علاقات الواحد مع علاقات الآخرين طالما ان الموقف الاوديبي هو ايضا ثلاثي . وعلى كل ، فالامر لا يتعلق هنا بعلم النفس بل بالفلسفة – بمحتويات العلاقة مع الآخر ، ولكن كذلك بشكلها وجوهرها كان الوصول الى الآخر يدخل في كوكبة للآخرين (حيث كما هو معلوم توجد نجوم ذوات عظمة كبيرة) . ومن الصعب التمسك بان يكون الآخر ليس اكثر من النفي المطلق لنفس – ذاتها ، لانه لا يوجد الا نفي مطلق واحد ، انه يمتص في داخله كل نفي منافس ، وحتى اذا كان لدينا آخر رئيس نشتق منه آخرين كثيرين ثانويين في حياتنا ، فحقيقة انه ليس آخر فريدا ، تجبرنا على ان نفهمه ليس كما نفي مطلق ، ولكن كما نفي مشكل ، يعني في نهاية المطاف ليس كمن ينافس حياتي ولكن كمن يشكلها ، وليس كعالم آخر حيث اكون مستلبا ، وانما كصورة اخرى مفضلة لحياة لم تكن ابدا فقط حياتي .

وحتى اذا كان لكل منا نموذج مثال للآخر ، وبمجرد حقيقة انه يمكن اقتسامه ، وليكن رقما او رمزا للاخر فان ذلك يجبرنا على وضع مشكلة الآخر ليس كما الوصول الى تعديم آخر ، ولكن كما الدافع الى ترميز للآخرين وجعلهم نماذجا حيث الوجود من اجل الذات ، والوجود من اجل الآخر هو انعكاس كل منهما للآخر وليس اشكالاً جوهريا .

حساسين احدنا للآخر وحيث يعرف احدنا الآخر ؛ ليس فقط فيما يعانيه من جانبه ، ولكن كشاهد بشكل عام ، كشاهد هو نفسه قابل للطعن لانه هو ايضا متهم ، ولانه مثلي ليس اكثر من نظرة خالصة على الوجود الخالص ، ولان رؤاه ورؤاي هي مقدما متداخلة في نظام من المنظورات الجزئية تعود لعالم واحد حيث نتعايش وحيث تتقاطع تلك المنظورات . ولكي يكون الآخر حقا هو الآخر ، فلا يكفي ولا يجب ان يكون كارثة ، او ان يكون التهديد المتواصل لقلب دور «الأجل» الى «الضد» بصورة قاطعة او ان يكون هو نفسه قاضيا قد ارتفع فوق كل الشبهات ، في لا مكان ، وبدون تسمية ، وبدون ملامح كما الوسواس ، القادر على تحطيمي بنظرة تخترق غبار عالمي الخاص ، يجب بل ويكفي ان تكون له القدرة على اخراجي من مركزي وعلى مواجهة تركيزيَّته لتركيزيَّتي ، وهو لا يستطيع ذلك الا لاننا لسنا عدمين مقيمين في عالمين من «الداخل الذات» لا يمكن مقارنتهما وانما كمدخلين نحو الوجود ذاته ، كل منهما لا يصل الا لواحد منا ، ولكنه يظهر للآخر كممارسة لحقه وكلاهما يكون جزءاً من نفس الوجود . يجب ويكفي ان جسد الآخر الذي ارى وكلامه الذي اسمع ، واللذين أراهما كحضور مباشر في ميداني ، يكفي انهما «يعطياني بطريقتهما الذي بدونه لن اكون حاضرا ابداً ، والذي سيكون دائما لا مرئيا بالنسبة إلي ، والذي لن اكون ابدا شاهدا مباشرا له ؛ فأكون اذن غياباً ، ولكنه ليس اي غياب كلان وانما هو غياب معين واختلاف معين تبعا للابعاد المشتركة بيننا في مجموعها والتي تجهز الآخر ليكون مرآة لي كما انا مرآة له ، والتي تجعل منا نحن انفسنا لا نمتلك صورتين جنبا الى جنب لفرد ما ولنا ، بل صورة واحدة نكون مفروضين فيها ، كما ان وعيي بنفسي وباسطورة الآخر ليسا متناقضين بل انهما الوجه والوجه الآخر كل للآخر . وربما هو كل ذلك الذي نريد ان نقوله عندما نتكلم عن الآخر بأنه فلان هو المسؤول عن وجودي المرئي . ولكن ، يجب حينذاك ان نضيف انه لا يستطيع ان يكون الوجود الا لانني ارى انه يراني ، وانه لا يستطيع ان يكون الوجود الا لانني ارى انه يراني ، وانه لا يستطيع ان يراني انا ، اللامرئي الا لأننا نتبع نفس نظام الوجود من اجل الذات والوجود من اجل الآخر ، اننا لحظتان من نفس التركيبة ؛ ننتمي الى نفس العالم ، وننطلق من نفس الوجود . والحال ان ذلك لا يعني شيئا للانسان كرؤية خالصة : فهو لديه الاعتقاد بالوصول الى الاشياء نفسها ، ولكنه وهو مُفَاجَأً في حدث الرؤية ، يصبح في الحال واحدا من هذه الاشياء ، وانه لا يوجد مرور من احدى الرؤئ الى الأخرى . وكرائي خالص فهو يصبح شيئا مرئيا بواسطة كارثة ارتقائية ، بواسطة حدث خالص هو المستحيل بالنسبة اليه . أو ، اذا استطاع ان يفهمه ، فلن يكون ذلك الا بالعودة الى الوجود الكلي المزعوم للرؤية ، وبالتخلي عن كونه كل شيئ ، يعني ان يكون لا شيئاً ، والا بالتعلم على

معرفة نوع من الاحساس بالاشياء من داخل الرؤية نفسها ، ونوع من الملازمة داخل التحليق نفسه . وبالتأكيد ، فان عالمنا بصري مبدئيا وجوهريا ، ولن نصنع عالما من الروائح والاصوات . ولكن امتياز الرؤية لن يكون بنشر العدم على وجود خالص من المطلق : فالرؤية تمتلك هي ايضا ميدانها ومداها ، والاشياء التي تقدمها لنا ، ليست اشياء خالصة ومتشابهة مع نفسها وكلها ايجابية الا على مسافات بعيدة جدا كالنجوم ، وان ذلك الافق للاجل الذات ليس مرئيا الا كقاع منطقة للاشياء القريبة المكشوفة والتي لا تنضب . ليكن الامر متعلقا بعلاقاتي مع الاشياء او بعلاقاتي مع الآخر (فالمشكلتان مشكلة واحدة) ، طالما ان ظواهر الاجل – الذات لا يمكن تخطيها الا بانفتاحها على «نفس» الاشياء ، والمسألة هي في معرفة ما اذا كانت حياتنا في نهاية التحليل تنقضي بين عدم شخصي تماما وشامل تماما خلفنا وبين وجود شخصي تماما وشامل تماما امامنا – وبالنسبة الينا ، مع الواجب الغامض والمستحيل بان نعيد الى الوجود في شكل افكار وتصرفات كل ما اخذناه منه ، يعني كل ما نكونه – ، او اذا كانت كل علاقة لي بالوجود حتى داخل الرؤية وحتى داخل الكلمة ليست علاقة جسدية ، مع جسد العالم ، وحيث الوجود «الخالص» لا يبدو الا في الافق وعلى مسافة ليست «لا شيئ» ولم ابسطها انا ، انها شيئ ما ، يخص ذلك الوجود وانها بين الوجود «الخالص» وبين ، كثافة وجوده بالنسبة إلي ، وكثافة وجوده بالنسبة الى الآخرين ، واخيرا تعمل على ان ما يستحق اسم الوجود ليس افق الوجود «الخالص» وانما نظام المنظورات الذي يدخله فيه ، وان الوجود الكلي ليس امامي ، وانما في تقاطع رؤاي ، وفي تقاطع رؤاي ورؤى الآخرين ، في تقاطع تصرفاتي ، وفي تقاطع تصرفاتي وتصرفات الآخرين ، وان العالم المحسوس والعالم التاريخي هما «البين العوالم» طالما انهما – فيما وراء رؤانا – هما كل ما يجعل تلك الرؤى متضامنة فيما بينها ومتضامنة مع رؤى الآخرين ، وان الحجج الفرعية التي نتوجه اليها حالما نبدأ العيش ، والسجلات حيث يدون ما نرى وما نعمل لكي نصبح شيئا ، وعالماً ، وتاريخا ، وبعيدا من ان تنفتح حياتنا على الضوء الباهر «للوجود الخالص» ، او للموضوع ، فانها تمتلك جوها بالمعنى الفلكي للكلمة : فهي دائما مغلفة بتلك الغيوم التي يسميها الناس العالم المحسوس او التاريخ ، «ناس» الحياة الجسدية ، و «ناس» الحياة الانسانية ، الماضي والحاضر ، كمجموع تختلط فيه الاجساد والارواح فيه الوجوه والكلمات والتصرفات المشوشة والى جانب ، ذلك التماسك بينها جميعا والذي لا يمكن ان ننكره عليها طالما انها جميعا اختلافات وفروق شاسعة بين أيّ شيئ منها . وبخصوص تلك الفرضية المبهمة فمن الممكن ان نقع في الخطأ بطريقتين : اما بانكارها بحجة انها يمكن ان تتمزق بالحوادث التي تحصل لجسدي ، بالموت ، واما ببساطة بحريتي ؛ وذلك لا يعني ان الحياة ان وجدت فلن تكون

سوى مجموع من العمليات الجزئية والتي لا توجد بدونها . ان مبدأ المبادئ هنا هو انه لا يمكن الحكم على قدرات الحياة ومجموع القوى التي تقاوم الموت ، كما لو ان الوصف الضروري والكافي للوجود هو ان يكون الوجود الغاء للا وجود . وتورط الناس في العالم ، وتورط احدهم داخل الآخر ؛ وحتى لو تم ذلك بواسطة مدركات او تصرفات ، انما هو عرضاني بالنسبة الى تعددية الفعل المكانية والزمانية . وهو ما لا يجب ان يقودنا الى خطأ مقابل ، يقضي بان نتعامل مع نظام التورط كما نظام ملازمة ، غير محدد بزمن ، اوكما نظام لشروط لها الاولوية : فسيجرنا ذلك الى القول مرة اخرى بان الحياة ليست سوى الموت الملغى ، طالما نعتقد اننا بواسطة مبدأ غريب ، مجبرون على شرح كل ما في الحياة والذي يتخطى مجرد تجميع شروطها الضرورية .ان الانفتاح على عالم طبيعي وتاريخي ليس وهما ، كما انه ليس اولوية ، انه شراكتنا داخل الوجود . وقد عبر عنها سارتر بقوله ان «الاجل – الذات» مُلاحَقٌ حتما من قبل «داخل – ذات من . اجل ذات» خيالي . ونحن فقط نقول ان الـ «داخل – الذات – من اجل – الذات» هو اكثر من خيالي . فالخيالي ليست له حقيقة ، ولا يمكن مشاهدته ، كما انه يتلاشى عندما ننتقل الى الرؤية . وهكذا فإن الـ «داخل – الذات – لاجل – الذات» ، ينفصل امام الوعي الفلسفي ليترك مكانه للوجود الموجود والعدم الذي لا يوجد ، ويترك مكانه لفكرة قوية تقضي بوجود عدم في حاجة الى الوجود ويصل اليه كونه نفيا لذاته ، ويكمل بذلك التأكيد الصامت للذات الماثلة في الوجود . ان حقيقة «الداخل – الذات – من اجل – الذات» السارترية هي حدس الوجود الخالص ونفي الحدس للعدم . ويبدو لنا على العكس ، أنه يجب علينا ان نعترف له بقوة الاسطورة ، يعني بوجود خيالي فاعل ، يكون جزءا من كياننا والذي لا يمكن التغاضي عنه في وصفنا للوجود نفسه . وباستثناء ذلك ، فهو نفس الشيئ الذي نتحدث عنه وسارتر نفسه قد اشار بوضوح الى ما يتدخل بين الوجود والعدم .

ان فلسفة للنفي ، تضع في مبدأ بحثها اللاشيئ كونه لا شيئا (ونتيجة لذلك الوجود كونه وجودا) ، انما تفكر في هذه اللامرئيات في نقائها وتقر في ذات الوقت ان معرفة العدم هي عدم للمعرفة ، وان العدم لا يمكن الوصول اليه الا تحت اشكال هجينة وهو متداخل في الوجود . وهذه الفلسفة هي دائما منطق وخبرة : ففيها نرى ان ديالكتيك الوجود والعدم ليس الا تحضيرا للخبرة ، وبالمقابل ، فان الخبرة كما وصفها انما يؤكدها ويطورها الجوهر الخالص للوجود والنفي الخالص للعدم ، ان النفي الخالص ، وهو ينكر نفسه ، انما يضحى بنفسه لصالح الايجابي ، الايجابي الخالص ، وبقدر ما يتأكد بدون قيود فهو يؤكد تلك التضحية – ان حركة المعاني ،والتي ليست سوى وجود الوجود وعدم وجود العدم متبوعين في نتائجها. هي مبدأ اللاتناقض

يوضع في التطبيق ويقدم تخطيطا لرؤية خالصة تتصادف معها الفلسفة ، واذا ما اختلطت انا مع رؤيتي للعالم ، واذا ما اعتبرتها عمل انعكاسي بدون اي تراجع فان تلك الرؤية هي تماما التركيز في نقطة للعدم حيث يصبح وجودا – مرئيا للوجود نفسه ، للوجود كما هو في ذاته . ان ما هو مشترك بين الوصف الملموس والتحليل المنطقي . بل واكثر من ذلك .– ان ما هو مشترك بين فلسفة للنفي تحقق التمييز المطلق للوجود والعدم وبين وصف العدم مندمجاً في الوجود – هو انهما شكلان للفكر المباشر : فمن جانب نبحث في الوجود والعدم في حالتهما النقية الخالصة ، ونريد ان نقرب بينهما بقدر ما يمكن ، ونتوجه الى الوجود نفسه في امتلائه ، والعدم نفسه في فراغه ، ونضغط على الخبرة المشوشة حتى نستخرج منها الجوهر والنفي ، ونضغط عليها بينهما كما بين فكي الكماشة ونثق تماما فيما وراء المرئي بما نفكر فيه تحت اسم الوجود والعدم . كما ونطبق فكرة «الجوهري» التي ترجع الى معاني فيما وراء الخبرة وبذلك نبين علاقتنا مع العالم . . وفي نفس الوقت (من جانب آخر) يستقر في شرطنا كرائي ونتصادف معه ، ونمارس بانفسنا الرؤية التي نتحدث عنها ، ولا نقول شيئا لا يتأتى من تلك الرؤية المعاشية حتى من الداخل . ان توضيح المعاني وممارسة الحياة هماشيء واحد ، لانه مفهوم ضمنا ان العين والتفكير هما دائما كما نود ان نقوله عنهما ، انهما يتماثلان او ينفي احدهما الآخر فاذا كانت فلسفة للنفي هي في ذات الوقت تثبيت «للجواهر» وتتفق مع المُعاش ، فلن يكون عرضا وجود اللانتائج او الانتقائية ، ولكن لان العفوية تتطلب الوجود بصيغة اللاوجود ، ولان النقد التاملي يتطلب اللاوجود بصيغة الوجود ، فان هاتين العلاقتين تكونان دائرة هي نحن . وفي هذا الازدواج العالمي قلنا ان فلسفة النفي لا يمكن ادراكها : وفي الواقع ، ان كل ما نعارضها فيه نراها تتقبله . ليكن مثلا ان العدم لا يوجد ؟ ولتكن فكرة العدم شبه فكرة ؟ وليكن الوجود ملازما او ان «الحقيقة الانسانية» هي الوصول الى الوجود ؟ او الا يكون الانسان هو الذي يمتلك الوجود بل الوجود هو الذي يمتلك الانسان ؟ ان تلك الفلسفة هي اول ما يتوافق مع كل ذلك ، وتلك هي مبادؤها الخاصة .

وببساطة ، فهي كلها موصوفة في تلك الفلسفة بمبادئ متناقضة : وذلك تماما لان فراغ اللاشيء لا يوجد ، وان «يوجد» يحتفظ به لوجود لا اختلاط فيه ، ايجابي وممتليء . وتماما ، لانه لا توجد فكرة للعدم ، فان العدم يمارس عدمه بحرية اثناء وجود الوجود . وكذلك لان الملازمة توصل الى وجود وهروب من الذات ، فان تلك القوة اللامركزية واللامحسوسة ، والتي هي نحن ، تتقدم كل ظهور للوجود ، كما انه انطلاقا من ذاته ، بامتداد او باستلاب ينتج الـ «يوجد» . والوجود يمتلك الانسان ولكن لان الانسان هو الذي يقدم نفسه له . ومن هنا يتأتى ذلك النوع من الضيق الذي تتركه فلسفة للنفي : انها تصف موقعنا في الواقع بحدة لم تعرف

ابدا ، ومع ذلك ، فاننا نشعر بان هذا الموقع متحلّق : وكلما وصفنا الخبرة بخَليط من الوجود والعدم ، كلما كان تميزهما المطلق مؤكدا ، وكلما التصقت الفكرة بالخبرة ، وكلما رأينا انها تقف على بعد تلك هي رقية فكر النفي . ولكن ذلك لا يعني ايضا انه يستطيع ان يكون محاصرا أو واضحا ، لانه يؤكد كل شيء ولكن لأنه فقط يتخلى بكل ارادته عن ان يكون كل شيء : ويعني ذلك أنه يميز موقف الفيلسوف الذي يتحدث عما يتحدث عنه ، بقدر ما يؤثر على ما يقوله بنوع من المحتوى كامن وليس بالمعنوي الظاهر والذي يفرض بعداً بين «الجواهر» التي يحددها وبين المُعاش الذي ينطبق عليه ، بين عملية ان نعيش العالم وبين الذوات والنفي التي يعبر بها عنه .
واذا ما اخذنا بنظر الاعتبار تلك البقية فلن يكون هناك تشابه بين المعاش ومبدأ اللاتناقض ، وان الفكر ، كما هو فكر ، لا يمكن ان يفخر باعادة كل ما هو معاش : انه يحتفظ بكل شيء عنه فيما عدا كثافته ووزنه وان المعاش لا يمكن ان يجد نفسه في كل تلك المثاليات التي نأخذها منه .
وتوجد مسافة بين الفكر او تركيز «الذات» والذي هو تحليق ، وبين الحياة التي هي ملازمة للعالم أو للرؤية وذلك البعد يظهر من جديد ليحرم على الفكر ان ينتشر مقدما في الخبرة وليطالبه بان يقوم بالوصف عن كثب . وبالنسبة الى فلسفة تعي نفسها كمعرفة وكتثبيت آخر لخبرة سابقة ، فان تعبير : «الوجود يوجد» و «العدم لا يوجد» ، هو مثالية وتقريب لموقف شامل يحوي عدا ما تقوله ، يحوي الخبرة الصامتة من حيث نستقي ما نقوله . وكما اننا مدعوون الى ان نجد خلف الرؤية كما الحضور المباشر للوجود . ان نجد جسد الوجود وجسد الرائي ، فانه يجب علينا ان نعيد ايجاد الوسط المشترك حيث الوجود والعدم ليسا سوى لامرئيات تعمل الواحدة ضد الاخرى .
ان نقطة انطلاقنا لن تكون : «الوجود موجود» والعدم لا يوجد» . ولا حتى – «لا يوجد سوى الوجود» ، – وهي تعابير لفكر شامل . لفكر محلق ، ولكن نقطة انطلاقنا ستكون : يوجد وجود ، يوجد عالم ، يوجد شيء ما وبكل ما تعنيه الكلمة اليونانية[1] من قوة يوجد تماسك يوجد معنى . اننا لا نجعل الوجود ينبثق انطلاقا من العدم ، كعدم سابق ، وانما انطلاقا من تجسد متطور وحيث لا يمكن ان تقول ابدا ان الاساس هو لا شيء . ان الاول ليس هو الوجود الممتلئ والايجابي على اساس العدم ، انه ميدان للظواهر التي اذا ما أخذت كلا على حدة ، ستنبثق ربما او تمحى بعد ذلك (وهذا هو نصيب العدم) انها الظواهر التي اعلم فقط ان احداها ستحل محل الاخرى والتي ستكون حقيقة الاولى ؛ ذلك لانه يوجد عالم . يوجد شيء ما ؛ اي عالم وشيء ما ، ليس عليهما لكي يوجدا ان يقوما اولا بالغاء اللاشيء انه اذن الحديث عن العدم باكثر من مقولة «انه لا يوجد» وانه نفي خالص : فان ذلك سيثبته في نفيه . كما وان التعامل معه كنوع من «جوهر» هو تحميله بايجابية الكلمات في حين انه لا يمكن تقييميه الا كما شيء لا اسم له ، لا قرار له . ولا طبيعة . ومن حيث المبدأ فان فلسفة للنفي لا يمكن ان تنطلق من النفي الخالص ، ولا ان

تجعل منه عامل نفيها الخاص . وتقلب مواقع الفلسفة التأملية التي تضع كل الايجابي في الداخل وتعامل الخارج كمجرد نفي ، عندما تعكس وصفها للعقل كنفي خالص لا يعيش الا باتصاله بالوجود الخارجي تتعدى فلسفة النفي ومرة أخرى الحدود : ان كان ذلك الآن لاسباب متعارضة ، فهي تجعل هذا الانفتاح على الوجود والذي هو في ذات الوقت مُدرَك . تجعله مستحيلا . ولم تأخذ الفلسفة التأملية ذلك بنظر الاعتبار لانها لم تضع مسافة بين الفكر وفكر الفكر ، بين المتأمل والـلامتأمل . انها تلك المسافة المفقودة الآن ، طالما ان ذلك الذي يفكر كونه لا شيئ فلا يمكن ان يفصله شيئ عن ذلك الذي يفهم بسذاجة ولا ذلك الذي يفهمه او يدركه ، لا يوجد انفتاح على الوجود بالنسبة الى فلسفة للفكر ولافكارنا التماثلية ، وبالمثل لا يوجد كذلك بالنسبة الى الفلسفة الوجود والعدم ، لانه في هذه الحالة كما في تلك فان الوجود ليس بعيداً نهائيا ولا على مسافة . فالفكر مغلق جدا على ذاته والعدم خارج جدا عن ذاته لكي يمكننا التحدث عن انفتاح على الوجود ، وبذلك لا يمكن التمييز بين التماثل والملازمة في ظل مثل تلك العلاقة فليكن ، ربما سيقولون ذلك . ولكن الا يجب مع ذلك ولكي يكون هناك حقا انفتاح ان نخرج من اعماق الميتافيزيقيا وان يكون ذلك الذي ينفتح على الوجود ، وذلك الذي يرى ، ان يكون نقصاً مطلقا في الوجود واخيرا ان يكون نفيا خالصا ؟ وبعبارة اخرى ، السنا مستبعدين كما النسبة المبتذلة بين ظاهره الى ظاهر ، من غير ان يكون هناك ابدا لا ظاهر مطلق ولا وعي ؟ السنا موجودين في عالم من الصور (الفيزيائية والنفسية) العائمة او وعي متعدد . وهو غريب تماما عن الوجود كشيئ . ان ذلك يعلن العودة الى الثنائية التأملية لفكر قد تخطاها على الاقل اكثر مما لو ادمجها في الحياة العفوية مقدما .

فنحن لا نفكر اذن في ان ثنائية الوجود والعدم باقية عندما نصل الى وصف العدم مندمجا في الوجود : ويبدو لنا اذن انها مقدمة مجردة لتلك الاوصاف وانه يوجد من احداها الى الاخرى حركة ، وتطور ، وتخطي . الا نستطيع ببساطة ان نستبدل مقولة حدس الوجود ونفي الحدس للعدم بالديالكيتك ؟ فالديالكتيك هو الذي يقرر وجود تصرفات متبادلة او مشتركة بدءا مما هو اكثر سطحية الى ما هو اكثر عمقا ، فهو الذي يقرر العلاقة بين غاية نرمز اليها بـ (ا) مثلا ؛ وغاية اخرى نرمز اليها بـ (ب) ولا يمكن جمعها في جملة واحدة ، انه يغطي غايات اخرى عديدة لا يمكن تنضيدها بل هي حتى متعارضة وتصف العديد من وجهات النظر المستحيلة منطقيا والمجتمعة فيه في الواقع ؛ بل واكثر من ذلك : إذ ان كلا منها تؤدي الى ضدها أو الى انقلابها الخاص ، تقودها في ذلك حركتها الخاصة لدرجة ان الوجود يصبح حتى بكل ما يتطلبه كل واحد من المنظورات ؛ ووجهة النظر الاستثنائية التي تصفه ، يصبح نظاما ذا عدة مداخل ؛ وانه لا يمكن اذن التأمل فيه من الخارج وفي تزامن معه ، بل ما يتوجب في الواقع هو ان نطوف

في ارجائه وفي هذه الانتقالة لا تكون المراحل السابقة فقط سابقة ، كما الجزء من الطريق الذي اقطعه ؛ انما هي تنادي او تطالب المراحل الحاضرة بكل ما لديها من جديد او مشوش ، انها تواصل اذن وجودها داخلها وذلك يعني ايضا انها تتغير باثر رجعي بواسطتها ؛ ولا يعني الامر هنا وجود فكر يتبع طريقا معبداً سلفا بل فكر يضع طريقه بنفسه ، ويجد نفسه وهو يتقدم ، ويبرهن على ان الطريق وهو يعبره يمكن ان يعبر ، ان ذلك الفكر الخاضع جدا لمضمونه الذي يستقي منه دافعه ذلك الفكر الذي لا يستطيع ان يدرك نفسه انعكاسا او صورة طبق الاصل لعملية خارجية انما هو ولادة علاقة انطلاقا من الآخر ؛ وانه اذن . كونه ليس شاهدا غريبا . ولا كذلك عاملا خالصا ؛ فهو مفروض داخل الحركة وليس محلقاً فوقها . وانه على وجه الخصوص ، لا يتقولب في ايضاحات متتالية يجب ان تؤخذ كما هي ؛ وان كل ايضاح لكي يكون حقيقيا ، يجب ان يقدم في مجمل الحركة وفي المرحلة التي يثيرها . وهو لا يمتلك معناه الكامل الا اذا تمسكنا ليس فقط بما يقوله بوضوح ولكن كذلك بمكانة في الكل الذي يصنع منه جوهره الكامن . وهكذا فان كل من يتكلم (أو كل من يعنيه) يحدد بالشراكة معنى ما يقوله ، وان الفيلسوف مفروض دائما في المشاكل التي يطرحها ، وانه لا توجد حقيقة اذا ما لم نأخذ بعين الاعتبار لكي نقيمّ كل ايضاح حضور الفيلسوف الذي يوضح ، وانه يوجد بين المحتوى الظاهر والكامن ليس فقط اختلاف وانما كذلك تناقض وانه مع ذلك فان ذلك المعنى المزدوج يعود له ، — وهو بالضبط مثلما نريد ان نأخذ بنظر الاعتبار شيئاً ما في ذاته ، وانطلاقا من ذلك ونحن نركز عليه فانما نصفه كما هو بالنسبة لنا . لدرجة انه بالنسبة الى الفكر الديالكتيكي فان فكرة «الداخل — الذات» وفكرة «من اجلنا» تمتلك كل منها حقيقتها خارج نفسها ، وهي لا تعود الى الفكر الشامل الممتلئ يعبر عن نفسه بلا حدود . اذن وبالنهاية فان الفكر الديالكيتكي هو الذي يقرر — ليكن في العلاقات الداخلية للوجود ، أو في علاقات الوجود معي ، يقرر ان كل غاية ليست هي نفسها الا اذا توجهت نحو الغاية المضادة ، وان تصبح ما هي عليه بواسطة الحركة وانه نفس الشيئ بالنسبة اليهما ان تمر احداها في الأخرى او ان تصير ذاتها ، او ان تخرج من ذاتها او ان تدخل في ذاتها ، وان الحركة المركزية والحركة اللامركزية هما حركة واحدة ، وان كل غاية هي واسطة نفسها الخاصة ، وضرورة مصيرها ، وحتى ضرورة التحطيم الذاتي لاعطاء الأخرى . اذا كان ذلك هو الفكر الديالكتيكي ، اليس هو الذي حاولنا تطبيقه من ثنائية الوجود والعدم ؟ وألم يتطلب نقاشنا ان نشير الى ان العلاقة بين الغايتين (ليكن بالمعنى النسبي داخل العالم ، او بالمعنى المطلق ، دليلا للمفكر ولما يفكر فيه) ، انما تخفي العديد من العلاقات المزدوجة المعنى والمتعارضة ومع ذلك فهي ضرورية احداها للاخرى ، (تكميلية كما يقول اليوم علماء الفيزياء) ، وان ذلك الشمول المعقد هو حقيقة تلك الثنائية المجردة التي انطلقنا منها ؟ والديالكتيك عبر تناسخاته ، اليس هو في كل الأحوال قلباً للعلاقات وتضامن تلك العلاقات بذلك الانقلاب

والحركة المعقولة والتي ليست مجموعا لمواقع او شروح كما الوجود يوجد و «العدم لا يوجد» ، وانما هي مما توزعها على خطط عديدة ، وتدمجها في وجود ذي عمق ؟ وعلى وجه الخصوص ، وفيما يتعلق بعلاقات الفكر والوجود ، اليس الديالكتيك هو رفض للفكر المحلق ، ورفض للوجود الخارجي كانعكاس والفكر الفاعل داخل الوجود ، وفي اتصاله بالوجود عندما يفتح امامه فضاء من التجلي ولكن حيث يتم تثبيت جميع المبادرات تسجل او تتفتت ، ولتكن مجرد اخطاء يمكن تجاوزها وتأخذ شكل تاريخ له مغزاه ، حتى لو كان يستدير او يمشي في تعرجات ؟ وبالاجمال ، بالضبط ، ان الفكر الذي نبحث عنه ليس ازدواجيا ، ولا مترددا ، وانما قادر على التمييز وقادر على ان يدخل في عالم واحد جميع المعاني المزدوجة او حتى المتعددة ، كما فعل هيراقليطس من قبل حين جعل جميع الاتجاهات المتناقضة تتطابق في الحركة الدائرية القادرة في النهاية على ذلك التكامل لان الحركة الدائرية ليست مجمل الحركات المتعارضة وليست حركة ثالثة تضاف اليها ؛ وانما هي حسها المشترك ؛

وان الحركتين المكونتين المرئيتين كما حركة واحدة تصبحان شمولية يعني منظرا : وذلك اذن لان الديالكتيك هو فكر الوجود المرئي ، الوجود الذي هو ليس مجرد ايجابية ، انه الوجود في ذاته وليس الوجود الذي يضعه فكر ما ، وانما هو تجلٍ للذات ، انكشاف في طريقه الى الحدوث . . . .

والديالكتيك هو تماماً كل ذلك ، وأنه بهذا المعنى هو ما نبحث عنه . ومع ذلك ، فاذا لم نقل كلمتنا لحد الأن ، فذلك لأنه في تأريخ الفلسفة ، لم يكن أبداً كل ذلك في حالته الخالصة ، ولأن الديالكتيك متغير بالمعنى الذي يعنيه الكيمائيون ، بل أنه لكذلك جوهر ووصف ولدرجة انه لم يكن أبدا ليوصف في اطروحة من غير ان تتغير طبيعته ، وأنه أذا ما أردنا أن نحفظ له معناه فربما يجب حتى علينا الا نسميه . فنوع الوجود الذي يعود اليه ، والذي حاولنا منذ برهة أن نشير اليه ، هو في الواقع ليس قابلاً لأية تسميه أيجابيه ، أن ذلك الوجود ينتشر في العالم المحسوس ولكن بشرط أن يجرد العالم المحسوس من كل ما أضافته اليه التواريخ . وان واحدا من واجبات الديالكتيك كونه فكراً لموقف ، وفكراً في صلة بالوجود ، هو تحريك الحقائق المغلوطة وانكار التسميات المقطوعة في خبرة الوجود والمفرغة ، بل وأن ينتقد نفسه عندما يصبح واحداً من مثل تلك التسميات . والأمر ، أنه مهدد بذلك في الوقت الذي يعلن عنه فيه كقضية في تسميات متواطئة منذ أن يبتعد عن سياقه السابق للإسناد . ومن الضروري له أن يكون نقداً ذاتياً لنفسه ، ومن الضروري أيضاً أن يتسي ذلك النقد الذاتي عندما يصبح فلسفة . فحتى التعابير التي ستوصف بها حركة الوجود آنذاك ، قد تتعرض الى أن تزيفه . ولتكن الفكرة العميقة للوساطة بذاتها ، لحركة تتوقف فيها كل غاية عن أن تكون ذاتها لكي تصبح ذاتها ، تتكسر ، تنفتح تنكر نفسها ، لكي تتحقق . ولا يمكن أن يبقى الديالكتيك خالصاً الا أذا كانت الغاية هي

الواسطة ، والغاية الوسيطة – والتي هي نفس الشيء – وهو ما لا يمكن أن يكونانه بمعنى التشابه : ولأنه اذن وفي غياب كل اختلاف تكون هناك وساطة ، ولا حركة ، ولا تغير وسيكون البقاء في ايجابية كاملة ، ولكن لا يوجد كذلك وساطة بواسطة نفسها ، اذا كان الوسيط هو نفي بسيط أو مطلق للموسط : فالنفي المطلق سيعدمه ببساطة ، وفي تحوله نحو نفسه سينعدم هو كذلك ، لدرجة أنه لن يوجد أبداً وسيط ، وأنما مجرد تراجع خالص وبسيط نحو الايجابية . أذن فيستبعد هنا أن يكون للوساطة أصلها في الغاية الايجابية ، كما لو كانت احدى صفاتها ولكن كذلك بقدر ما تاتيها من هاوية النفي الخارجي ، فهي لا تؤثر عليها بل تتركها سليمة . ومع ذلك يمكن من هذه الطريقة الثانية ترجمة الديالكتيك ، عندما يتوقف عن كونه طريقة لحل رموز الوجود الذي نتصل به ، الوجود الذي هو طريقة الى الظهور ، الوجود ذو الموقف ، والذي يود أن يسمى مرة وللأبد ، وبدون أن يعلن في شكل نظرية ، وأن يصنع شموليته الخاصة . اذن ، ولكي ننتهي ، فان النفي وصل الى المطلق وأصبح نفيه لذاته نفسها ، وفي آن واحد يسقط الوجود في الايجابية الخالصة ويتركز النفي بعيداً عنه كذاتية مطلقة وتصير حركة الديالكتيك تشابها خالصاً للمتضادات ، أي ازدواجية . وهكذا لدى «هيجل» نرى أن الله يوصف بأنه هاوية أو ذاتية مطلقة ، ينكر نفسه لكي يوجد العالم ، يعني لكي تكون هناك رؤية عليه ليست رؤيته هو ، بل ولكي يبدو في نظر تلك الرؤية لاحقاً للوجود ، وبعبارة أخرى أن يتجسد إنساناً – لدرجة أن تصبح فلسفة هيجل ازدواجاً لاهوتياً وأنثربولوجياً . ويظل الأمر كذلك الا لدى سارتر حيث ان التناقض المطلق للوجود والعدم يسمح بالعودة الى الايجابي ، الى تضحية «الأجل – الذات» ، باستثناء أنه يتمسك بوعي النفي في قوته كهامش للوجود ، وأن نفي النفي لديه ليس عملية نظرية ، وكشفا لله ، وأن «الداخل – الذات – لأجل الذات» يبقى بالنسبة اليه نتيجة لذلك ، يبقى الوهم الطبيعي للأجل – الذات . ولكن وفي ظل هذه التحفظات ، فاننا نرى هنا وهناك التغير نفسه للديالكتيك ، ونفس السقوط في الازدواجية ، ولنفس السبب كذلك : وهو أن الفكر يتوقف عن مواكبة الحركة الديالكتيكية ، أو أنه يتوقف عن أن يكون تلك الحركة ويحولها بذلك الى معاني ، الى فرضية ، الى شيء قد قيل ، ويقع في ذات الوقت في الصورة المزدوجة للعدم الذي يضحي بنفسه من أجل الوجود ، وللوجود الذي يسمح من أعماق أسبقيته أن يتم تعريفه بواسطة العدم . وتوجد مصيدة في الديالكتيك : فبينما هو الحركة نفسها للمحتوى كما يحققه بالبناء الذاتي ، أو فن اعادة ومتابعة العلاقات : النداء والجواب ، المشكلة والحل ؛ فانه مبدئياً صفة كذلك ؛ وحالما نأخذه كشعار ، وحالما نتكلم عنه بدلاً من تطبيقه فانه يصير قوة الوجود وكذلك المبدأ الشارح . وما كان طريقة الوجود للوجود ، يصبح قدوة ماكرة . وعندما يلاحظ الفيلسوف أن الفلسفة الحقيقية تسخر من الفلسفة ، نراه يصيح : يا أيها

الديالكتيك ! . . وهنا يكاد يكون الديالكتيك شخصاً ما ، كما سخرية من الأشياء ، أو كقدر قد أصاب العالم ، قدر يسخر من كل توقعاتنا ، أنه قوة ماكرة ، خلف ظهرنا ، تقلقنا ، ولكن ما هو أكثر من ذلك أن لها نظامها وعقلانيتها . فالأمر هنا ليس فقط خطر الوقوع اذن في اللامعنى . بل انه أسوأ من ذلك : التأكيد بأن الأشياء لها معنى أخر غير ذلك الذي نعترف لها به . ونحن هنا نسير مقدماً في طريق الديالكتيك السيئ . الديالكتيك الذي يفرض – وضد كل مبادئه – يفرض قانوناً وإطاراً خارجياً للمحتوى ، ويستعيد لصالحه كل فكر ما قبل الديالكتيك . ومن حيث المبدأ فان الفكر الديالكتيكي يستثني كل ما هو فوق الاستقطاب طالما انه يعلمنا أنه يمكن أن تكون هناك دائماً تتمة للوجود في الوجود ، وأن العلاقات الكمية تتحول الى نوعية ، وأن الوعي كوعي خارجي انما هو جزئي ومجرد وهو دائماً ما يخدعه الحدث : ولكن هذا المخرج نفسه للحياة وللتأريخ الذي يحل المشاكل أكثر مما يحلّها الوعي الخارجي (أحياناً أحسن وأحياناً أخرى أسوأ) ندركه نحن شعاعاً قطباً لحركة الديالكتيك ، وقوة سائدة تعمل دائماً في نفس الأتجاه ، وتتخطى العملية باسم العملية وتسمح اذن بذلك بتعريف «المحتوم» . وسيكون ذلك هو الوضع منذ أن يتم تعريف اتجاه الحركة الديالكتيكية بعيداً عن التجمع الملموس . ويكاد يبدأ مع الديالكتيك ، الديالكتيك السيئ ، ولا يوجد ديالكتيك جيد الا ذلك الذي يمارس نقده الذاتي ويتخطى كشرح على حدة : ان الديالكتيك الجيد هو فرط الديالكتيك . والديالكتيك السيئ هو الذي لا يود أن يفقد روحه لكي ينقذها ، الذي يود أن يكون ديالكتيكاً مباشراً ، وأن يستقل بذاته ويؤدي الى الاستخفاف ، والى الشكلية لأنه قد تخلى عن معناه الأزدواجي الخاص ، وعلى العكس ، فان ما نسميه بفرط الديالكتيك هو فكر قادر على الحقيقة لأنه يواجه وبدون قيود ، تعدد العلاقات الذي أطلقنا عليه اسم الازدواجية . ان الديالكتيك السيئ هو الذي يعتقد أنه يعيد تكوين الوجود بواسطة فكر مجرد ، أو مجموعة ايضاحات ، بفرضية أو بعكس الفرضية ، وبالجميعة ، في حين أن الديالكتيك الجيد هو الذي يعي ما يلي : إن كل فرضية هي مثالية ، وإن الوجود لم تصنعه المثاليات ، أو الأشياء القائمة ، كما كان المنطق القديم يعتقد ، وهو أنما يصنع الوجود من مجاميع مترابطة ، وحيث الدلالة ليست أبداً الا قبلاً ، وحيث لا يسمح جمود المحتوى بوصف غاية ما بالايجابية ، ووصف أخرى بالنفي ، بل وربما ثالثة كالغاء للثانية الغاء مطلقاً لها بنفسها . والنقطة التي يجب أن نذكرها هنا هي : أن الديالكتيك بدون الجمعية التي تحدثنا عنها ، ليست لهذا بالشك ولا بالنسبية المبتذلة ولا بسيادة ما لا يمكن وصفة . وأن ما نتركه أو ننكره . ليس هو فكرة التخطي التي تعمل على التجميع ، أنها فكرة أنه يتوصل الى أيجابية جديدة والى موقع جديد . ففي الفكر ، كما في التأريخ ، وكما في الحياة ، نحن لا نعرف من أنواع التفوق على الذات الا ما هو ملموس ، الا ما هو جزئي ، وما هو

مثقل بالبقاء ، ومرهق بالعجز ، ولا يوجد تفوق في أي اتجاه يمكنه أن يحوي كل ما حصلت عليه المراحل السابقة ، بل أنه يضيف اليها شيئاً ما ، وأنه يسمح بتنظيم المراحل الديالكتيكية في نظام تدريجي من الأقل الى الأكثر حقيقة ، ومن الأقل الى الأكثر قيمة . ولكن ، على جزء محدود من الطريق ، يمكن أن يكون هناك تقدم ، وعلى الأكثر توجد حلول مستبعدة أثناء المسيرة ، وبعبارة أخرى ، أن ما نستبعده من الديالكتيك ، هي فكرة النفي الخالص ، وأن ما نبحث عنه هو تعريف ديالكتيكي للوجود ، والذي لا يمكن أن يكون «الأجل – الذات» ولا «الداخل – الذات» – وهي صفات سريعة ، هشة وقابلة للتغيير ، وهي كما قال هيجل انما تؤدي احداها الى الأخرى ، ولا يمكن أن يكون كذلك «الداخل – الذات – من أجل – الذات» ، الذي يأتي بدوره ليكون قمة الازدواجية ، اننا نريد تعريفاً يستعيد الوجود قبل الانفجارات التأملية وحولها ، وفي أفقها ، ليس خارجنا وليس داخلنا ، وانما هناك حيث تتقاطع الحركتان ؛ هناك حيث يوجد شيءٌ ما .

الايمان المُدرك والتساؤل

ان تلك الملاحظات التي اوردناها على النفي تسمح لنا مقدما بتحديد مغزى تساؤلنا في مواجهة العالم ، لان ما هو اصعب هو الا نخطئ في كينونة ذلك النفي ، ولا فيما يمكن ان يكونه ، ولا في معناه الصحيح والخاص ، ولا فيما يتطلبه . ونحن نعرف مقدما انه ليس من شأنه ان يعرف ان كان العالم حقيقة او مجرد حلم محكم : ان هذا السؤال يكشف لنا عن تساؤلات أخرى تفرض أن الحلم والصورة معروفان ، ومعروفان جيدا ، وهو لا يسائل العالم الا باسم ايجابية مزعومة للنفسي . ويرمي عليه ظل لا وجود ممكن ولكنه لا يوضح مطلقا الوجود العقلي الذي يحله مكانه ، وهو يدرك ذلك الوجود في الحقيقة كما وجود حقيقي اصابه الوهن أو فقد مكانته . واذا ما تم فهم الشك بهذا الشكل على اثر بعض الجدل ، فأنّ الوجود الحقيقي الذي سيعود الى أحلامنا هو ذلك الوجود نفسه ، وجود غامض لا يمكن فهمه حيث منه انطلقنا وحيث كل شيْ سيبدأ من جديد .

اننا لا نتساءل اذا ما كان العالم موجودا ؛ انما نتساءل عن ما هية الوجود بالنسبة اليه . ورغم ان السؤال قد تغير بهذا الشكل الا انه لم يصبح بعد جذريا . لاننا يمكننا ايضا ان نفهم وجوده بانه سطح يخفي تحته المحرك الحقيقي . وعندما نتساءل عن ماهية الوجود بالنسبة الى الاشياء والى العالم ، فيمكننا ان نعتقد ان الامر يتعلق بوصف كلمة ما . وعلى كل ، فالاسئلة لها مكانتها في اللغة ، وحتى لو بدالنا ان فكراً بالايجاب يمكن ان ينتزع من الكلمات ويستقر على معادلته الداخلية . فان النفي وعلى وجه الخصوص التساؤل لا يمكنهما ان يوضحا اية خصوصية داخلية للاشياء ولا تؤكدهما الا اداة اللغة . وربما نميل اذن الى وضع التساؤل الفلسفي عن العالم ضمن احداث اللغة ، واما بالنسبة الى الاجابة فلا يمكن البحث عنها ، كما يبدو ، الا في معاني الكلمات طالما أننا بالكلمات سوف نجيب على السؤال . ولكن تاملاتنا السابقة قد علمتنا مقدما اننا سوف نلغي ذلك : فان السؤال حول معنى وجود العالم تكاد معاني الكلمات الا تجد له جواباً تلك المعاني التي نستقيها من دراسة اللغة ، وقدراتها ، والشروط الفعالة لوظيفتها – في حين انه على العكس سيبرز ذلك السؤال مرة اخرى في دراسة للغة ، والتي ليست سوى شكل خاص به ولا يمكن ان تسحب الفلسفة الى تحليل لغوي الا بافتراض ان اللغة لها حقيقتها في داخل نفسها ، وبان معنى كلمة «عالم» وكلمة «شيْ» لا تقدمان مبدئيا اية صعوبة ، كما وان قواعد الإستخدام المشروع للغة يمكن قراءتها بكل وضوح في مدلول متواطئ . في حين ان علماء اللغة ، بالتحديد ، يعلموننا ان ذلك خطأ وان المدلول المتواطئ ليس سوى جزء من مدلول الكلمة ، وانه توجد دائما فيما وراءه ، حالة من المدلول تظهر في طرق استخدام جديدة وغير منتظرة ، وانه

توجد عملية للغة على اللغة والتي حتى مع عدم وجود دوافع اخرى ، تلقي باللغة في تاريخ جديد وتجعل من مدلول اللغة نفسه لغزا . وبعيدا من ان تمتلك اللغة سر وجود العالم ، فانها عالم بحد ذاتها ، عالم هو نفسه وجود – اي عالم ووجود له قدراته الثانوية طالما انه لا يتحدث عبثا وانه يتكلم عن الوجود وعن العالم.، وهو يضاعف بذلك من لغزهما بدلا من ان يعمل على محوه . ان لتساؤل الفلسفي عن العالم لا يتكون اذن من استناده على ما نقوله عن العالم ، طالما انه يتكرر داخل اللغة . وان نتفلسف فلا يعني ذلك ان نبعث الشك في الاشياء باسم الكلمات ، كما لو أن عالم الاشياء المتحدث عنها اكثر وضوحا من عالم الاشياء الفجة ، كما لو أن العالم الفعلي هو مقاطعة للغة ، وكما لو ان الادراك هو كلمة مشوشة وممزقة ، ومدلول الكلمات دائرة من الايجابية تبعث تماما على الثقة .

والامر ، ان الملاحظة لاتتجه فقط ضد ايجابية للغة : انما هي تهاجم كل محاولة للبحث عن منبع المعنى في المدلولات الخالصة ؛ حتى عندما لا يوجد ذكر للغة – ولا يتطلب التساؤل الفلسفي حول العالم ، لا يتطلب مثلا التشكيك في العالم بحد ذاته ، او الاشياء بحد ذاتها لصالح نظام «للظواهر الانسانية» يعني لصالح نظام متماسك من مظاهر نستطيع بناءها نحن الآخرون في ظروف هي في الواقع ظروفنا ؛ وتبعا لتكويننا النفسي والمادي ولا شكال الروابط التي تجعل من الممكن بالنسبة الينا وجود علاقة مع «موضوع» . بل ويجب ان نفهم بناء ذلك الموضوع تبعا لطريقة العلوم ، وبواسطة الحساب ؛ كما ويجب ان نواجه البنى بما هو ملموس لان العلم في نهاية المطاف يريد ان يكون معرفة للتأمل بل عقل العالم ذاته ، وبشكل اكثر عمومية يجب ان نواجه اخيرا شرح التصرفات والحالات بكل انواعها – الانفعالية ، العملية والاخلاقية – وبواسطتها يستند الوعي على مواضيع واشباه – مواضيع ويرجع احدها الى الآخر ؛ كما و يؤثر على الانتقال من حالة الى اخرى . وفي كل الاحوال فان السؤال . لم يصبح بعد جذريا ، ومطلقا طالما اننا نقدم لانفسنا ازاء الاشياء والعالم الغامضين ، نقدم ميدانا لعمليات الوعي والمدلولات المبنية والتي نفترض ان العالم والاشياء هي نتاجها النهائي – وطالما ان الفيلسوف وانطلاقا من ذلك الميدان ميدان اللغة (الذي يفترض وجوده مسبقا في الواقع) يجب عليه ان يتساءل ، أهو مغلق ، اهو كاف ، ألن ينفتح اصطناعيا على منظور اصيل لوجود طبيعي وحتى اذا ما اعتبرناه حاسما فيما يخص الوجود المحقق ، الوجود المؤكد ، الوجود المتحول الى موضوع . فانه لا يمكن ان يكون بدائيا وذا عقل بدائي تطفو فيه المواضيع المبنية والمدلولات التي لا تعلن وجوده . وهكذا يتحدد معنى اندهاشنا في مواجهة العالم المدرك انه ليس الشك الاحتمالي ، كما هو ليس حتى ذلك النداء الى ميدان ملازم لفكر ايجابي سيكون العالم المدرك ظلاله : ان الظل هو في داخلنا اكثر مما في

خارجنا واذا ما تركنا حقيقة العالم معلقة واذا ما حاولنا ان نبحث عن مساعدة في فكرنا في فكرنا وفي وعينا للعالم ، وفي عملياته واطروحاته ، فلن نجد شيئا يمكن ان يتخطى ، او ان يساوي ويشرح صلابة العالم تحت ابصارنا وتماسك حياتنا داخله .

ان تحويل الاجل الى الضد والذي بواسطته قد أعدنا نحن الاعتبار لفكر النفي كطريقة لتفكير اصيل ليس ذلك فقط ، وانما التعبير عن مبدأ السببية كذلك بالنفي ، –كما لو انه بدون ذلك لن يكون هناك ادراك – واخيرا توصلنا بواسطته الى ادراك كما النفي ذلك الفكر الذي كان بالنسبة الى «سبينوزا» ، الايجابي نفسه ، ايجب علينا الآن اكماله او على الأرجح تخطيه بقولنا انني لست قادرا على الوجود من اجل نفسي الا اذا لم اكن شيئا مطلقا في مركز نفسي ذاته ، ولكن يجب ان يحمل ذلك الفراغ المركزي بامر من الوجود الى موقع الى عالم وان ذلك الفراغ لا يمكن معرفته الا كما البؤرة التي تحددها منظورات ذلك الموقع وذلك العالم ، وفي ذلك المعنى اتوجد اسبقية للوجود على الفكر ؟ وبهذا تُغلق الدائرة التي انفتحت عندما وضّح ديكارت ان فكر الرؤية هو اكثر حقيقة من الشيئ المرئي او من الرؤية – وان الوسط بين الوجود والعدم هو اكثر صلابة امام الشك من الاشياء الايجابية والممتلئة وبالتأكيد ، فان ذلك الشيئ الذي يكاد يوجد ، دفعه ديكارت والديكارتية الى جانب الوجود : طالما انه في نهاية المطاف هو ليس لا شيئا ، ولان العدم لا صفات له فقد اصبح هو العلاقة والاثر لوجود لامتناه ولا يجابية فكرية . ولكن تراجع العالم ، والعودة الى الانسان الداخلي ، واللاتاملي قد استقرت كلها بواسطة الانا المفكر في الفلسفة ، حيث يجب ان ينتجوا فيها كل نتائجهم في ذلك اليوم الذي لن يكون فيه الفكر بقادر على ان يدرك المكونات العفوية لوجود هو سبب نفسه : وحينذاك فان النفي اللامرئي او الذي لا يملك خصائصا ، لا يمكن ان يحمله الا العالم نفسه ولو على شكل نقص في الوجود . ولن يكون بينهما حتى مكان لنفي الشك . والنفي في تصرفه سيكون الوجود نفسه ، او على الاقل الـ «يوجد» في العالم ، وستتوقف الفلسفة عن ان تكون تساؤلا لكي تصبح وعيا لذلك التصرف ذي الوجهين وعيا لتلك الـلا التي هي نعم ، والنعم التي هي لا . وسيتم التطور الطويل الذي جعل الايجابي يمر من العالم بجانب الوعي ، وقد اصبح ملازما له ومبدأ اتصاله – ولكنه هو الذي هيأ في نفس الوقت الفلسفة لاقامة الـلاوجود كمحور للوجود سيتم ذلك التطور فجأة في نهاية المثالية وذلك برد الاعتبار والاسبقية لـ «الداخل – الذات»

وان ذلك هو ما اتضح لنا مستحيلا في النهاية وقد بدا لنا ان ذلك التناسخ النهائي قد عوض المثالية اكثر مما تخطاها ، وان حضوري المباشر في «الداخل – الذات» ، ذلك الحضور المصنوع والمحلول في ذات الوقت بواسطة المسافة – الـلانهائية مما هو لا شيئ الى ما هو موجود كانه ذهابُ وايابُ من الواقعية الى المثالية ، اكثر من كونه حلا ان الفلسفة ليست قطيعة مع العالم ؛ وليست

مصادفة معه ، ولكنها كذلك ليست تعاقبا بين القطعية والصدفة ، ان تلك العلاقة المزدوجة والتي تعبر عنها جيدا فلسفة الوجود والعدم فانها ربما تبقى غير مفهومة فيها لانها وعي أيضاً – اي وجود هو ظهور كل شيئ – وعي ملزم بان يحمل هذا الوجود . وقد بدا لنا ان واجبنا كان بان نصف بدقة علاقتنا مع العالم ليس كانفتاح للعدم على الوجود ولكن كمجرد انفتاح : وانه بواسطة هذا الانفتاح يمكننا ان نفهم الوجود والعدم الذي يمكننا ان نفهم انفتاحها . ومن وجهة نظر الوجود والعدم ، فان الانفتاح على الوجود يعني انني ازوره في داخله : واذا ظل بعيدا عني فذلك لان العدم المجهول في داخلي الذي يرى ، يدفع امام نفسه منطقة من الفراغ حيث الوجود لا يوجد فقط ، ولكنه مرئي كذلك . انه اذن عدمي التكويني الذي يضع مسافة الوجود وأيضاً بعده النهائي ؛ ويجعل المنظور مميزا عن الشيئ نفسه ، والذي يبنى ضمن حدود ميداني ؛ انه يتجاوز تلك الحدود وذلك الابتعاد وهو يصنعه ، انه لا يجعل المنظورات تنبثق قبل ان ينبثق ما هو هندسي اولا ، انه يتجه نحو الكل لانه لا شيئ ، ومنذئذ ، لم يعد هناك الـ «شيئ ما» ولم يعد يوجد انفتاح ، لانه لم يعد هناك من عمل للنظرة ضد هذه الحدود ، ولم يعد هناك ذلك الجمود للرؤية الذي يجعلنا نقول اننا ننفتح على العالم ، ان ذلك النوع من حجاب الرؤية ، بالاتفاق مع الكل الذي يجب ان يرى هو الذي يقدم وجهة نظري على العالم ، وهي بالتأكيد ليست ثابتة ؛ وبواسطة حركات النظرة ، لا يمنعنا شيئ من تخطي تلك الحدود ولكن تلك الحرية تظل سريا مغلولة ، فلا نستطيع أكثر من ان ننقل نظرتنا ، يعني نقل حدودها الى مكان آخر . ولكن يجب ان يكون هناك حد ؛ وان ما نكسبه من جانب نفقده من الجانب الآخر . فهناك ضرورة غير مباشرة وصماء ترهق رؤيتي . وهي ليست ضرورة حدود موضوعية لا يمكن عبورها ابدا ، فحدود ميداني ليست خطوطا متقطعة بالاسود ؛ وعندما اقترب منها تتفكك الاشياء بالاحرى ، ونظرتي تتطور انتقاليا ، وتتوقف الرؤية لعدم وجود الرائي ووضوح الاشياء وحتى من غير ان اتكلم عن قدرتي المحركة ، فانني لست اذن منغلقا في قسم من العالم المرئي . ولكنني مقيدٌ مع ذلك ، شأني شأن تلك الحيوانات في حدائق الحيوان بدون اقفاص او اسوار ؛ وحيث تنتهي الحرية وبهدوء داخل حفرة كبيرة بدرجة لا يستطيع اي منها ان يتخطاها في قفزة واحدة . ويفترض الانفتاح على العالم ، ان ذلك العالم يجب ان يكون وان يبقى افقا ، ليس لان رؤيتي تدفعه الى ابعد من نفسها ، ولكن لانه بطريقة ما ، ذلك الذي يرى هو منه وفيه . ولا تحاول الفلسفة اذن ان تحلل علاقتنا بالعالم ولا ان تفككها كما لو انها كانت قد صنعت بالتجميع ، ولكنها لا تنتهي باثبات مباشر وشامل للوجود ، والذي لم يبق شيئ لنقوله عنه . ان الفلسفة وهي تشرح الوجود ، لا يمكن ان تفخر بان تجد لديها كل ما وضعناه نحن في ذلك الوجود ، وهي لا تستطيع ان تعيد بناء الشيئ ولا العالم ، وهي تضغط فيه بحجة الفرضية كل ما استطعنا ان نفكر فيه او نقوله بالتالي

عنه . ولكنها تظل سؤالا انها تسائل العالم والشيء ، وتعيد السؤال وتكرر او تقلد تبلورهما امامنا ، اما من جهة ان ذلك التبلور قد قدم لنا كاملا ، فانه مع ذلك لم يكتمل ابدا ، ونحن نستطيع أن نستنتج من هنا كيف تم صنع العالم ، ان صنعه يتم تحت سيطرة بعض القوانين البنيوية وتعمل الاحداث على ظهور بعض القدرات العامة كما النظرة او الكلمة والتي تتصرف وفقا لاسلوب يمكن معرفته ، وتبعا لعلاقات مثل «اذا . . . وحينذاك» ، وتبعا لمنطق فاعل يجب ان نشرح قانونه الفلسفي اذا اردنا ان نخرج من غمار التشوش الذي ترمينا في خضمه المفاهيم الجاهزة للفكر ، اي مفاهيم الذات والموضوع ؛ واذا ما اردنا اخيرا ان نعرف ماهية العالم وما هية الوجود . ولا تفكك الفلسفة علاقاتنا بالعالم الى عناصر حقيقية أو حتى الى اشارات مثالية تجعل منه موضوعا مثاليا ، وانما هي تدرك فيه بعض التفاصيل وتوقظ فيه علاقات ينظمها امتلاك مسبق وذلك اما بالتلخيص او بالتجاوز كما لو ان تلك العلاقات كانت كامنة في منظرنا التطوري حيث لا تبقى فيه ابدا الا بشكل آثار والتي تواصل مع ذلك وظيفتها داخله لتنشأ فيه من جديد .

فليست الطريقة التي يتساءل بها الفيلسوف اذن هي طريقة المعرفة : فالوجود والعالم بالنسبة اليه ، ليسا من أولئك المجهولين الذي يجب عليه أن يحددهم بواسطة علاقاتهم في تعابير معروفة ، وحيث ان هؤلاء وأولئك يعودون مقدماً الى نفس نظام «المتغيرات» ، وحيث يحاول أي فكر مستحوذ ان يقترب منه . وأكثر من ذلك ، ليست الفلسفة مغرقة في الوعي : فالأمر بالنسبة لها ليس العثور داخل وعي معنى بالنسبة لها ليس العثور داخل وعي سلطوي على معنى أسمى تقدمه للعالم وللوجود . وكما أننا لا نتكلم من أجل الكلام ، أو أننا نتكلم الى شخص ما ، عن شيء ما أو عن شخص ما ، وأنه قد فرض في مبادرة الكلمة هذه توجه الى العالم والى الأخرين يتعلق بها كل ما تقوله عنهم فبالمثل يتوجه ، المعنى اللغوي . وتتوجه حتى المعاني الخالصة والتي أعيد انشاؤها عمداً ، كما معاني الهندسة تتوجه كلها نحو عالم وجود فج وتعايش دفعنا مسبقاً نحوه عندما تكلمنا وفكرنا ، وأن ذلك العالم مبدئياً لا يوافق على مسيرة التقريب الموضوعي أو التأملي ، طالما أنه هناك على بعد . وفي الأفق كامناً او مستترا . أنه ذلك العالم الذي تعنيه الفلسفة ، والذي هو كما يقال موضوع الفلسفة ؛ ولكن النقص هنا لن يسد مطلقاً ، والمجهول لن يتحول الى معلوم ، وموضوع الفلسفة لن يأتي مطلقاً ليشبع التساؤل الفلسفي طالما ذلك الحشو سينتزع منه العمق والبعد الضروريين له . وأن الوجود الفعال ، الحاضر . المطلق والأول ، وكذلك الشيء نفسه أنما يدركان مبدئياً في نقاء غير منظوراتهما ، وهكذا فهما لن يقدما نفسيهما الا الى شخص ما ، لا يود أمتلاكهما بل رؤيتهما ، ولا يود الضغط عليهما كما بين فكي الكماشة أو تجميدهما تحت عدسة الميكروسكوب وانما يتركهما لكي يوجدا ويشاهدا تواصل ذلك الوجود ،

والذي سيتحدد عندما يقدم لها القاع ، والفضاء الحر ، الذي سيطالبان به ، والصدى الذي يتطلبانه والمتابع لحركتها الخاصة ، والذي هو أذن ، ليس عدماً يأتي الوجود الممتلئ لكي يسد نقصه ، ولكنه سؤال يوجه للوجود الملئ بالثغرات ليسأله ولن يتلقى منه اية اجابة عدا ما يؤكد اندهاشة ، ويجب أن نفهم الادراك كما ذلك الفكر المتسائل الذي يترك العالم المدرك ليوجد أكثر مما يعمل هو على وضعه ذلك الفكر الذي تتكون له أمامه الأشياء وتتفكك في نوع من الأنسياب وخارج نطاق النعم واللا .

ويقدم لنا جدلنا حول النفي تناقضاً أخر للفلسفة يميزها عن كل مشكلة أخرى للمعرفة ، بل ويمنعنا من الكلام في الفلسفة عن حل : انها اقتراب من البعيد كما هو بعيد ، بل انها كذلك سؤال موجه لمن لا يتكلم . وهي تسائل خبرتنا للعالم ، ماذا كان العالم قبل أن يكون شيئاً نتحدث عنه وقبل أن يصبح شيئاً مسلماً به ، وقبل أن يحول الى مجموعة من المعاني الجاهزة والتي يمكن استثمارها فهي توجه ذلك السؤال الى حياتنا الخرساء ، وتخاطب ذلك الخليط المتكون منا ومن العالم والذي يسبق التأمل ، لأن دراسة المعاني في حد ذاتها ستقدم لنا العالم في حدود مثالياتنا وقواعد لغتنا . ولكنها مع ذلك ، تقول كل ما تجده وهي تعود الى الينابيع . وهي في حد ذاتها بناء أنساني يعرفه الفيلسوف جيداً ، مهما كان جهده . انها في أحسن الأحوال ستأخذ مكانها كنموذج من مصنعات الثقافة ومنتجاتها . واذا لم يكن ذلك التناقض استحالة ، واذا كانت الفلسفة تستطيع أن تتكلم ، فذلك لأن اللغة ليست فقط خزاناً للمعاني الثابتة والمكتسبة ، ولأن قدرتها الكمية نفسها تنتج من قدرة على التقدم أو على الامتلاك المسبق ، ولأن الكلام لا يدور فقط حول ما هو معروف لكي يقدم استعراضاً له – ولكن كذلك حول ما لا نعرف لكي يعرف – وأن اللغة وهي تقوم بذلك ، تعبر على الأقل بشكل جانبي عن تطور للفرد تكون هي جزءاً منه . ولكن ينتج عن ذلك ، أن كل العبارات المشحونة أكثر من غيرها بالفلسفة لسيت هي بالضرورة التي تحوي ما تقوله ؛ بل تلك العبارات التي تنفتح بكل قوة على الوجود ، وذلك لأنها تقدم حياة الكل بدقة أكثر وتحرك حقائقنا المعتادة لدرجة التفكك . فالمسألة إذن هي معرفة ما إذا كانت الفلسفة ، كونها اعادة استكشاف للوجود الفج أو البدائي ، يمكنها أن تتكامل بوسائل اللغة البليغة ، أو ما أذا كان يجب عليها الا تستخدم تلك اللغة كواسطة تجردها من قوتها على اعطاء المعنى الفوري أو المباشر. لكي تساويها مع ذلك بما تريد هي قوله .

وبالإجمال ، تسائل الفلسفة الإيمان المدرك ، ولكنها لا تنظر ولا تتسلم اجابة في معناها الاعتيادي ، لأن الكشف عن متغير ما ، أو لا متغير مجهول ، ليس هو الذي سيشفي غليل ذلك التساؤل ، ولان العالم القائم يوجد على طريقة التساؤل . ان الفلسفة هي الايمان المدرك الذي يسائل نفسه . ويمكننا أن تقول عنها ، كما عن كل ايمان ، بأنها ايمان لانها امكانية للشك ؛ وأن

تلك المسيرة بلا كلل للأشياء والتي هي حياتنا ، هي بدورها تساؤل متواصل . وليست الفاسفة فقط ، بل هي النظرة أولاً التي تسأل الأشياء . ونحن لا نملك وعياً مكوناً للأشياء كما تعتقد المثالية ، أو ترتيباً للأشياء يستبق الوعي كما تعتقد الواقعية ؛ (وهنا لا يمكن التمييز بينهما فيما يخص أهتمامنا ، فكلتاهما تؤكدان المعادلة المطابقة للشيء وللعقل) ، اننا نمتلك الى جانب جسدنا ، حواسنا ، نظرتنا ، مقدرتنا على فهم الكلام ، ومقدرتنا على الكلام ، كما نمتلك قياسات للوجود ، وأبعاد يمكننا أن نحمله اليها ، ولكننا لا نمتلك علاقة معادلة مطابقة أو مماثلة . أن أدراك الوجود والتأريخ ، هو تطبيق لذلك القياس ، واستدلال للمسافة بينهما أو اختلافهما فيما يخص معايبرنا : فاذا كنا نحن أنفسنا موضع تساؤل في مسيرة حياتنا نفسها ، فليس ذلك لأن لا وجوداً مركزياً يهدد في كل لحظة موافقته على الوجود ، وانما لأننا أنفسنا سؤال وحيد متواصل ومغامرة دائمية لرفع أنفسنا فوق تبلورات العالم ، ولرفع الأشياء فوق أبعادنا . وأن التساؤل الأساس الذي يظهر مكشوفاً وواضحاً في الفلسفة هو الذي يملأ بالحيوية تلك الأسئلة التي يمليها حب الأستطلاع أو تلك التي يمليها العلم . «ومن لحظة الى أخرى ، يرفع انسان ما رأسه ، يستنشق ، يسمع ، يتأمل ويعرف موقعه : أنه يفكر ، يتنهد ، ويخرج ساعته من جيبه المخيط على جانبه وينظر الى الساعة ويتساءل : أين أنا ؟ وكم هي الساعة ؟ ذلك هو سؤالنا الذي لا ينضب الذي نوجهه الى العالم»[1] . . . ان الساعة ، والخريطة لا يقدمان الا ما يشبه الأجابة : فهما يشيران دوماً الى أن كيفية ما نعيشه انما يقع في علاقة مع مسيرة النجوم ، أو مع مسيرة نهار إنساني ، أو في علاقته بأماكن لها اسم . ولكن هذه الأحداث – الاستدلالية وهذه الاماكن – المسماة ، ما هو مكانها ؟ فهي ترسلنا الى أحداث والى أماكن أخرى ، ولا تشفي الاجابة غليلنا الا لاننا لا نهتم بها ولأننا نتصور أننا في «بيتنا» . وسيعود التساؤل من جديد ، ولن يتوقف أبداً في الواقع ؛ وسيكون السؤال تقريباً غبياً ، اذا ما أردنا أن نجعل لمستوياتنا بدورها موقعاً ، واذا ما أردنا أن نقيس معايبرنا ، وأذا ما تساءلنا : ولكن العالم نفسه ، أين هو ؟ ولماذا أنا موجود[1] ؟ وما هو عمري الحقيقي ؟ أأنا حقيقة ما أنا هو فقط ؟ الا أمتلك في مكان ما نسخة أخرى من ذاتي توأماً مثلاً ؟ ان هذه الأسئلة التي يرددها المريض في هدأة من المرض أو فقط مجرد تلك النظرة التي يلقيها على ساعته كما لو أنه يهمه جداً حلول ذلك العذاب ذات غروب شمس ، أو ذات ساعة من حياة العالم ، أن هذه الأسئلة كلها تعري تلك الحركة العميقة التي نستقر بواسطتها في داخل العالم والتي تبدأ من جديد لفترة من الوقت . لقد كان القدماء يقرأون في السماء الساعة

---

١ – كلوديل – فن الشعر – ص ٩ . مركور دوفرانس ، باريس .

١ – يقول «آلان» . انه السؤال الذي يبرز فجأة في مانون ليسكو – في قمة المأساة . أسطورة غريبة : ونحن لم نجدها في مانون ليسكو . ويمكن أن نتساءل من أي أساس للحلم توصل آلان الى ذلك السؤال ، ولماذا كان متخفياً في شكل نص .

التي يجب أن يبدأوا فيها المعركة . ولن نعتقد مطلقاً أنها مكتوبة في أي مكان هناك . ولكننا نعتقد وسنعتقد دائماً أن ما يدور هنا والأن هو واحد مع ما هو مختلط ، وأن ما يدور لن يكون حقيقة تماماً بالنسبة الينا اذا ما لم نعرف مقدماً في اية ساعة سيحدث ، فالساعة لم تعد مرصودة مقدما على الحدث ، ولكن الحدث مهما كان نوعه ، هو الذي يمتلكها ، ولن يكون تماماً ما هو نفسه اذا ما لم نضعه في التزامن العظيم للعالم وفي انطلاقته المشتركة . وأن كل سؤال وحتى ذلك المتعلق بالمعرفة البسيطة هو جزء من السؤال المركزي الذي هو نحن أنفسنا ، وجزء من هذا النداء الى الشمولية والذي لا يقدم له أي وجود موضوعي الأجابة المرجوة ، وأنه يجب علينا الآن أن ندرس ذلك بدقة .

التساؤل والحدس

لا تضع الفلسفة اسئلة ، كما لا تقدم اجوبة يمكنها ان تسد النواقص بالتدريج – فالاسئلة موجودة داخل حياتنا وداخل تاريخنا : انها تولد فيهما وتموت فيهما ، واذا ما وجدت تلك الاسئلة الجواب مثلا في الغالب فتتحول فيه ، وعلى اي حال ، انه ماضٍ من الخبرة ومن المعرفة هو الذي يؤدي يوما ما الى ذلك الفراغ . فالفلسفة لا تأخذ القرينة شيئا مسلما به ، بل هي تستدير نحوها لتبحث في اصل ومعنى الاسئلة والاجوبة ، وأيضاً في هوية السائل ؛ ومن هناك تتوصل الى التساؤل الذي يحرك جميع أسئلة المعرفة ، ولكنه تساؤل من نوع آخر .

ان اسئلتنا العادية – «اين انا ؟» ، «وكم الساعة» ؟ – هي العدم والغياب المؤقت لحدث ما ، أو لشيءٌ معلن وايجابي ، انها ثقوب في نسيج الاشياء او الدلالات وهو شيءٌ نحن متأكدون تماما من تواصله ، طالما انه يوجد زمان ، وفضاء ، وان الامر لا يتعلق الا بمعرفة ، مدى وجودنا في هذا الزمان وذلك الفضاء . ولاول وهلة ، فان الفلسفة تعمم فقط ذلك النوع من الاسئلة . وعندما تتساءل اذا ما كان الفضاء ، والزمان ، والحركة والعالم يوجدون اصلا ، فميدان السؤال اكثر اتساعا ولكنه ايضا ليس كما السؤال الطبيعي ، انه كنصف – سؤال ومتداخل في ايمان اساسي : يوجد شيءٌ ما ، والامر يتعلق فقط بمعرفة ما اذا كان ذلك الزمان والفضاء ، وتلك الحركة وذلك العالم هي كلها حقيقة ما نعتقد اننا نراه او نحس به . ان تحطيم المعتقدات ، والقتل الرمزي للآخرين وللعالم ، وقطع الرؤية والمرئي ، الفكر والوجود ، ان كل ذلك لا يضعنا كما يزعمون في النفي . وعندما ننتزع كل ذلك ، فنحن نستقر فيما تبقى ؛ الاحاسيس ، الافكار ، وما تبقى ليس لا شيءٌ ، ولا هو من نوع آخر غير ذلك الذي نزعناه منه : انما هو نتف من الحقيقة الشاملة الغامضة والتي يعمل الشك ضدها ، وتجدد النتف تلك الحقيقة باسماء اخرى – ظاهرة ، حلم ، نفسي ، استعراض . وانه باسم تلك الحقائق العائمة ولصالحها وضعت الحقيقة الصلدة موضع الشك . ونحن لا نخرج من شيءٌ ما ، والشك كتحطيم للثوابت ليس شكا . ولا يتغير الحال عندما يصير الشك منهجيا ، او عندما يتوقف عن كونه تمييعا للثوابت ، وانما عندما يكون تراجعا مقصودا ورفضا لتكوين كتلة معها . وفي هذه المرة لن نعارض وجود حقائق ، ولتكن حقائق لا يمكن مقاومتها ، واذا ما علقناها فذلك بسبب ذلك الدافع الوحيد بانها خاصتنا وانها قد اخذت في مد حياتنا ، وانه لكي نحتفظ بها لاكثر من لحظة ، يجب علينا ان نثق بالاداة الزمنية الغامضة لمعملنا الداخلي ، والذي لا يعطينا ربما سوى اوهام متماسكة . كما وان تلك الطبيعة الخادعة ، وذلك الشيءُ الكثيف الذي يسجننا داخل وضوحنا ، ليس سوى شبح من صلابتنا ، سوى احتمال ما . واذا كان ذلك الممكن يكفي لكي نحترم حقائقنا ، فذلك لاننا

نقيم له وزناً باتخاذنا القرار الا نفترض ضمنا اي شيءٌ مسبقا ، واذا تظاهرنا ، باسمه ، بالغاء الاضواء التي لا يمكننا في الحقيقة الغاءها ، وان نعتبر خطأ ما هو مشروط ، وان نضع بابتعاد احتمالي مسافة لا نهائية بين الواضح والحقيقي ، وان نجعل من شك علمي شيئا مساويا للادانه ، فذلك لاننا ، كوننا مخلوقات سلبية ، نشعر بانفسنا مأخوذين في كتلة للوجود تفوتنا ، او حتى يوجهها فاعل ماكر ، ولاننا نعارض تلك العداوة بامنية الحصول على حقيقة مطلقة وخالصة من كل تصنع . وهكذا فان الشك المنهجي الذي يدور في منطقتنا الاختيارية ، يعود الى الوجود ، طالما انه يقاوم وضوح الحدث ، ويطرد حقيقة لا ارادية يعترف بانها كانت موجودة مسبقا هنا ، والتي تلهمه حتى خطة حقيقة تكوين مطلقة . واذا ما بقي شكا ، فلن يكون ذلك ربما الا بتجديد ملابسات الشكوكية ، وباهمال ذكر الصفات التي يقدمها للوجود او باثارة خطأ في الوجود نفسه ، ان يكون خادعا كبيرا مثلا ، وجودا يختفي بسرعة ويدفع امامنا شاشة فكرنا وحقائقه ، كما لو ان ذلك الوجود المراوغ ليس شيئا . فالتساؤل الفلسفي اذن لن يسير الى نهايته ذاتها ، اذا ما تحدد بتعميم الشك والسؤال العام «ما هو» ؟ ، وينشرهما على الوجود ، وبان يصف نفسه بانه شك ، لا معرفة ، ولا – عقيدة – وليس الامر بهذه البساطة . فبالانتشار على كل شيءٌ ، يتغير معنى وهدف السؤال العام . وان الفلسفة ، لكي تنفصل عن كل وجود ، تختار بعض المخلوقات ؛ مثل «الاحاسيس» ، «الاستعراض» ، «الفكر» ، و «الوعي» ، او حتى اي وجود مخادع ، ولكي تحقق الفلسفة امنيتها في الراديكالية تماما ، يتوجب عليها ان تأخذ كأطروحة تلك الصلة المركزية التي تربطها دائما «بالوجود» ، ذلك الافق الذي لا يمكنها التصرف فيه والذي ستنخدع فيه من الآن فصاعدا ، ذلك الحدس المسبق الذي تحاول بلا جدوى الرجوع اليه ، والذي تحاول الا تنكره ، والا تشكك فيه حتى ، بل ان تتراجع فقط لكي ترى الوجود والعالم ، او لكي تضعهما بين اقواس كما نفعل باقوال الآخرين ، وان تتركهما يتكلمان ، وتقف هي مصغية . . . .

وحينذاك ، اذا ما لم يكن بمستطاع السؤال ان يبقى «ما هو» ، فانه سيصبح «لماذا» ، ولن يتبقى الا البحث في ماهية العالم ، والحقيقة ، والوجود ، في حدود الشراكة التي بيننا وبينهم . وفي نفس الوقت الذي نتخلى فيه عن الشك بوجود خارج مطلق ، نتخلى عن التأكيد بوجوده ، اي بعالم او بوجود يمكنه ان يكون مخلوقا ما هائلا ، وسنستدير نحو ذلك الوجود ، الذي يتضاعف وافكارنا في كل مداها ، طالما انها افكار عن شيءٌ ما ، وانها ليست لا شيئا ، وهو بالتالي الوجود الذي سيكون المعنى ، ومعنى المعنى . وهو ليس فقط ذلك المعنى الذي يتصل بالكلمات ويعود لنظام المُعلنات والاشياء الجاهزة ، او لمنطقة محصورة من العالم ، او لنوع معين من الوجود – وانما ذاك المعنى الشامل القادر على تأييد العمليات المنطقية واللغة ، بقدر تأييده

انتشار العالم . انه سيكون ذاك الذي بدونه لا يكون هناك عالم ، ولا لغة ، ولا اي شيءٌ كان ، سيكون الجوهر . وعندما يرجع من العالم الى ما يجعله عالما ، ومن المخلوقات الى ما يجعلها موجودة ، فان النظرة المجردة ، والتي لا تعني ضمنيا اي شيءٌ ، ولا تملك وراءها كما عيوننا جسدا ، او ماضيا ، فان تلك النظرة لن تستطيع ان تنطبق الا على شيءٌ يكون امامها ، بدون قيود او شروط : اي على ما يجعل العالم عالما ، على قاعدة قهرية للوجود ، على نُوَيات ذات معان لا يمكن تقسيمها ، وعلى شبكة من الخصائص لا يمكن فصلها . ان الجواهر هي ذلك المعنى الداخلي ، ضروريات المبدأ ومهما كانت هناك من حقائق تختلط وتتشوش (من غير ان تتوقف فرضياتها) ، فانها ذلك الوجود الوحيد الشرعي والصحيح ، والذي ينوي اوله الحق في ان يكونه ، والذي هو تأكيد لذاته ، لانه في نظر مشاهد متجرد نظام كل ما هو ممكن والرسم المنجز او رسم كل ما هو شيءٌ ما وفي كل المستويات ، شيءٌ ما بشكل عام ، او اي شيءٌ مادي ، او روحي ، أو شيءٌ حي .

وتنجح الفلسفة بواسطة سؤال لماذا ، اكثر ما هو بواسطة الشك ، تنجح في الانفلات من كل المخلوقات لانها تغيرهم في معانيهم – وتلك هي مسبقا مسيرة العلم كذلك ، حين توظف جميع المقولات المسلم بها لكي يجيب على تساؤلات الحياة التي ليست سوى تردد بين النعم واللا ، ويخترع انواعا جديدة من الوجود ، وسماء جديدة من الذوات . ولكنه لا يتمم عمله هذا ، فهو لا يفصل تلك الذوات . تماما عن العالم ، بل هو يتمسك بها تحت تأثير الاحداث ، التي يمكن ان تتطلب غدا تطويرا جديدا . ولا يقدم جاليليو الا تخطيطا اجماليا للشيءٌ المادي ، فتعيش الفيزياء الكلاسيكية كلها على جوهر الطبيعة ، والذي من المحتمل الا يكون الجوهر الحقيقي : أيجب ان نحفظ له مبادئه و ، بواسطة فرضية مساعدة ، نعيد له ميكانيكيته التموجية ؟ او على العكس ، هل نحن بصدد جوهر جديد للعالم المادي ؟ هل يجب ان نحفظ الجوهر الماركسي للتاريخ ، وان نعامل كمتغيرات تجريبية ومشوشة تلك الاحداث التي تبدو وكأنها تدينه ؟ او على العكس ، هل نحن أمام منعطف جديد حيث يتراءى في ظل الجوهر الماركسي للتاريخ ، جوهر اكثر صحة واكثر امتلاء ؟ ويبقى السؤال مبهما في المعرفة العلمية ، لانه في داخله تتوالى حقائق الحدث وحقائقَ السبب الواحدة بعد الاخرى ، وان تقطيع الاحداث كما تطوير الجواهر ، تقوده افتراضات مسبقة تبقى خاضعة للتساؤل اذا ما اردنا ان نعرف تماما ما يريد العلم ان يقوله . وستكون الفلسفة تلك القراءة نفسها للمعنى السائر الى غايته ، انها علم مضبوط ، والوحيد المضبوط لانها وحدها التي تسير الى نهاية الجهد المبذول لمعرفة ماهية الطبيعة ، والتاريخ ، والعالم ، والوجود عندما نتصل بهم ، ليس فقط ذلك الاتصال الجزئي والمجرد للخبرة وللحساب الفيزيائي او للتحليل التاريخي ، وانما الاتصال الاجمالي لذلك الذي ،

وهو يعيش داخل العالم والوجود ، ينتظر ان يرى تماما حياته ، وعلى وجه الخصوص حياة المعرفة التي تخصه ، وكساكن لهذا العالم يحاول ان يفكر في نفسه داخل العالم وفي العالم داخل ذاته – نفسها وان يخلط الجواهر كلها المشوشة ليكون اخيرا معنى «الوجود»[1] .

وعندما تجد الفلسفة في ظل الشك «معرفة» ما متقدمة ، حول الاشياء وحول العالم كحقائق ، وكحقائق مشكوك فيها ، او افقا يحتوي كل ما نملك من نفي او ايجاب ، وعندما تنغمس هي في ذلك الافق ، فمن المؤكد انها يجب عليها ان تصف من جديد هذا «الشيء المال» الجديد . فهل ستصفه جيدا ، او تماما بقولها انه الجوهر ؟ وهل السؤال عن الجوهر هو السؤال الذروة ؟ وهل نوجد نحن حقيقة في المنبع مع الوجود والمشاهد المتجرد الذي يراه ؟ ان الجوهر هو بالتأكيد لاحق . واختراع ضروريات الجوهر انما يقدم دائما بشكل افتراض (وهو نفس ما يحدث غالبا لدى كانت) : فاذا كان يجب على ذلك العالم ان يبقى من اجلنا ، او اذا ما كان يجب ان يكون هنالك عالم ، او اذا كان يجب ان يكون هنالك شيء ما ، عندئذ فانه يجب عليهم ان يراعوا هذا القانون او ذاك من قوانين البنية . ولكن من اين لنا ان نمسك بالفرضية ، ومن اين نعرف انه يوجد شيء ما ، وانه يوجد عالم ؟ ان تلك المعرفة هي فوق الجوهر ، انها الخبرة التي يكون الجوهر جزءاً منها ، دون أن يغلفها . ان وجود الجوهر ليس هو الاول ، ولا يعتمد على ذاته نفسها ، وليس هو الذي يستطيع ان يعلمنا ماهية الوجود ، كما انه ليس الاجابة على السؤال الفلسفي ، ولا يطرح علينا ذلك السؤال الفلسفي مشاهد متجرد . انه اولا معرفة كيف ، وعلى اي اساس يقف المشاهد المتجرد ، ومن اي نبع اكثر عمقا يستقى هو منه . وبدون ضرورات الجوهر ، والصلات التي لا تنفصم ، والبصمات التي لا تقاوم ، والبنى القوية والمستقرة ، بدونها جميعا لن يوجد عالم ، ولا اي شيء بشكل عام ، ولا وجود ؛ ولكنه لا يمكن التسليم بسلطتهم الجوهرية ، وقدرتهم الايجابية ، ومكانتهم المبدئية . وليس لنا الحق ان نقول ان (الجواهر) التي نجدها ، تقدم لنا المعنى البدائي للوجود ، وانها هي الممكن في حد ذاتها ، وكل الممكن ؛ كما وليس لنا الحق ان نعتبر مستحيلا كل ما لا يخضع لقوانينها ، ولا ان نتعامل مع الوجود والعالم كنتيجة لها : انها بالنسبة للوجود وللعالم الطريقة او الاسلوب ، انها اشباه الوجود وليست هي الوجود ؛ واذا كان باستطاعتنا ان نقول ان كل فكر وكذلك فكرنا يحترمها ، واذا ما كانت تمتلك قيمة شاملة ، فلأنها فكر آخر يرتكز على مبادئ اخرى فلكي نتعرف على هذا الفكر يجب عليه ان يدخل هو في صلة معنا ، وان يكون مستعدا لتقبل شروط صلتنا وخبرتنا ، وان يتخذ لنفسه

---

[1] – يقول «ارفارونج» : أن ما هو موجود حقيقة : ليس اللاشيء وانما هو شيء ما ، ولكن هذا الشيء ما ليس صلباً كما الماس ، وليس كذلك غير مشروط .

مكانا في عالمنا ، واخيرا ، ان ينفتح كل المفكرين وجميع (الجواهر) الممكنة على نفس الخبرة وعلى نفس العالم . ودون شك ، فلكي نثّبت ونعلن ذلك فاننا نستخدم الجواهر ، وضرورة الوصول الى تلك النتيجة هي ضرورة الجوهر ، ولكنها لا تتعدى حدود الفكر ، ولا تفرض نفسها على الكل ، وهي لا تعيش حتى على حدسي باللحظة ولا قيمة لها بالنسبة إلى كحقيقة دائمة ، الا لأن خبرتي ترتبط بذاتها نفسها وترتبط بخبرة الآخرين بالانفتاح على عالم واحد بالانتماء الى وجود واحد . والمشاهد المتجرد الذي هو في داخلي ، الذي يرفع كل شيء الى مستوى الجوهر ، والذي ينتج افكاره ، ليس متأكدا من انه يلمس الوجود مع افكاره الا لأنه يطفو في خبرة فعلية تحيطها خبرات فعلية ، ويحيطها العالم الفعلي ، والوجود الفعلي الذي هو ارضية الوجود الاسنادي . وامكانيات الجوهر تستطيع جيدا ان تغلف وتحتوي الاحداث ، وتُشتَق تلك الامكانيات نفسها من امكانية اخرى اكثر جوهرية : هي تلك التي تصنع خبرتي وتفتحها على العالم وعلى الوجود ، فلا تجدهما بالتأكيد امامها كأحداث ، بل تُنَشِط وتُنظِم اصطناعها . وعندما تتوقف الفلسفة عن ان تكون شكا لكي تصبح كشفا ، وشرحا وطالما انها انتُزِعَت من الاحداث ومن المخلوقات ؛ فان الميدان الذي تنفتح عليه هو مصاغ جيد من المعاني أو من الجواهر ، التي لا تكفي ، والتي تعود بصراحة الى تصرفاتنا بالتفاكر ، وتُستَقطع بواسطتها على وجود فج حيث يتعلق الامر بان نجد في الحالة البدائية المسؤولين عن جواهرنا ومعانينا .

وعندما اتساءل عن ماهية «الشيء الما» او العالم ، او الشيء المادي فانني لم اكن قد اصبحت بعد ذلك المشاهد المتجرد الذي سأصبحه عن طريق التفاكر ، بل انني ميدان للخبرات حيث سترتسم فقط عائلة الاشياء المادية ، وغيرها من العوائل ، والعالم كاسلوبها المشترك ؛ وكذلك عائلة الاشياء المتحدث عنها ، وعالم الكلمة كما اسلوبها المشترك ، واخيرا سيرتسم الاسلوب المعنوي والمُجَرَّد من الشيء الما بشكل عام . ولكي انطلق من هناك الى الجوهر ، يجب على ان اتدخل بنشاط ، وان اعمل على تغيير الاشياء والميدان ، ليس بالاستعمال وانما دون ان المسها مفترضا ان هكذا علاقة ، أو هكذا بنية قد تغيرت أو وضعت خارج الدائرة ، ومشيرا الى ما ينتج عنها من اجل الآخرين وبشكل يسمح بتمييز اي منها يمكن فصله عن الشيء ، واي منها يمكن استبعاده او تغييره بدون ان يتوقف الشيء من ان يكون هو ذاته . ومن هذه التجربة ، يطفو الجوهر . فهو اذن ليس وجودا ايجابيا . انه لا متغير ، وتماما : هو ذلك الذي اذا تغير أو غاب سيُتلف او يحطم الشيء . وان جوهراً نقيا لا تكون الاحداث قد لوثته او شوشته تماما ، لا يمكن ان ينتج الا عن تجربة لتغيير شامل . ويتطلب الجوهر مشاهدا يكون هو نفسه بدون اسرار ، بدون اي شيء كامن ، اذا ما كان علينا ان نتأكد بأنه لم يتداخل فيه اي شيء بشكل سري . ولكي نُرجع حقيقة اية خبرة الى جوهرها ، فيجب ان نكون بعيدا على مسافة كافية لان

تضعها كلها تحت انظارنا بكل ما لها من مشاعر مستترة أو فكر يعمل في داخلها ، مما يجعلها تمضي كلها ويجعلنا نمضي كلنا في صفاء الخيالي ، وأن نفكر فيها دون الأرتكاز على أية أرضية ، وبأختصار أن نتراجع الى قاع العدم . وحينذاك فقط ، سنحصل على معرفة أية لحظات تعمل بأيجابية على وجود تلك الخبرة . ولكن ، أستظل هي خبرة طالما أنني حلقت فوقها ؟ وأذا ما حاولت التمسك بها كالتصاتق بالفكر هل سيكون تماماً هو الجوهر الذي سأرى ؟ أن كل تفاكر ، كونه تفاكراً ، يتكون في مجال الوجود ، بضمان بقائي الذي يعود الى نفسه لكي يجد فيها نفس الفكرة التي فكرت فيها منذ لحظة ، وبتمريرها خلال الأخرين لكي تربطها أيضاً بهم . أن أي تفاكر تحمله شجرة بقائي وغيره من بقاء ، هو ذلك النسغ الذي يغذي نقاء الفكرة ؛ وخلف الفكرة توجد الوحدة ، وتزامن كل دوام حقيقي وممكن ، وكذلك أيضاً تماسك الوجود الواحد من أقصاه الى أقصاه . وتحت صلابة الجوهر والفكرة ، يوجد نسيج الخبرة ، لب الزمن ، وهذا يبين لماذا لست واثقاً من أنني قد اخترقت الوجود حتى نواته الصلبة : فقدرتي التي لا تنازع ، على أتخاذ ميدان ما وعلى استخراج الممكن من الحقيقي ، لا تمضي حتى حدود تستطيع فيها أن تحتوي كل أشراكات المنظر أو أن تجعل من الحقيقة مجرد نسخة بسيطة عن الممكن ، بل على العكس ، انما هي تلك العوالم والمخلوقات الممكنة التي تعتبر متغيرات ، ونسخاً من العالم والوجود الفعليين . وعندي من الميدان ما يكفي لكي أضع لحظات من خبرتي مكان لحظات اخرى لكي ادلل على ان ذلك لا يلغي خبرتي وبالتالي لكي أحدد ما هو غير الضروري . ولكن ، أيعود بالضرورة ما يتبقى من تلك التصفيات الى الوجود المعني ؟ أنني لكي أؤكد ذلك ، أحتاج الى أن أحلق فوق ميداني ؛ وأن أعلق أو على الأقل أن أعيد تنشيط كل الأفكار المترسبة التي تحيط به ، وهي أولاً ، زمني ، وجسدي – وهو ما ليس فقط مستحيلاً بالنسبة الي ، وإنما سيحرمني بالتحديد من ذلك الألتصاق بكثافة مع العالم والوجود ، هذا الالتصاق الذي بدونه يكون الجوهر جنوناً ذاتياً ومجرد عجرفة .

أستقول اذن أننا نفتقده ، وأننا لا نمتلكه الا من حيث المبدأ ، أهو موجود في حدود عملية تأمثل دائماً غير متكاملة ؟ ان هذه الفكرة المنسوخة التي تعارض المبدأ والحدث لا تبرر بأسم «المبدأ» الا حكماً مسبقاً للجوهر ؛ وذلك عندما يفترض أن نقرر فيه ما أذا كان على أساس، ؛ ولكي نقوم بذلك الأنقاذ توصدنا الفكرة في مجال النسبية ، في حين أنه على العكس ، يمكننا ربما أن نحصل على فكرة حقيقية عن الجوهر بتخلينا عن الجوهر اللازماني واللامكاني . أنه لأننا قد بدأنا بالنقيضة للحدث وللجوهر ، وبما هو مشخص في نقطة ما من الفضاء ومن الزمن ، بما هو موجود أبداً وما هو موجود في لا مكان ، فأننا أخيراً وجدنا أنفسنا مدفوعين الى أن نتعامل مع الجوهر كفكرة جدية ، يعني أن نجعله شيئاً لا يمكن التوصل اليه . أن ذلك هو ما يجبرنا على أن

نبحث عن وجود الجوهر كأيجابية ثانية خارج نظام «الأحداث» ، وعلى أن نحلم بتغيير للشيء يخلصه تماماً من كل ما هو ليس هو ، وما يجعله يبدو عارياً في حين أنه ليس كذلك ، – أي أن نحلم بعمل مستحيل للخبرة على الخبرة ينتزع من هذا الشيء كل أصطناعه كما لو كان ينتزع عنه الدنس ، وربما ، على العكس ، أذا ما أعدنا دراسة نقيضة الحدث والجوهر ، قد نتمكن من تحديدها بطريقة توصلنا اليها لأنها لن تكون أبداً بعيدة وأنما هي في قلب دوران الخبرة على الخبرة ، والتي كانت تتسبب الأن في تلك الصعوبة – أن تفرع الجوهر والحدث يفرض إلا على فكر ينظر الى وجود الـ «ما هنالك» بشكل قد تنميه «مواجهة» . وأذا ما كنت أنا «الموجه» ، فأن نظراتي السامية ستجد الأشياء كلاً في وقتها ، وفي مكانها ، كما أشخاص مطلقة في وضع مكاني وزماني فريد . وطالما أنها تساهم من موقعها في نفس المعاني ، فاننا سنصل الى أدراك بعد أخر عرضاني لذلك اتعدد المسطح ، الى نظام للمعاني لامكانية ولازمانية . وبعد ذلك ، وكما يجب أن نربطها ، وأذ نفهم كيف أن النظامين يرتبطان عبرنا ، فاننا سنصل الى المشكلة المعقدة المتعلقة بحدس الجوهر . ولكن ، هل أنا فعلاً موجه ؟ وبتحديد أكثر : هل أكون أنا موجهاً نهائياً ؟ هل أنا أصلاً قدرة على التأمل ، ونظرة خالصة تسلط على الأشياء في موضعها الزمني والمكاني ، وتسلط على الجوهر في سماء لامرئية ، أي ذلك الشعاع من المعرفة الذي يجب أن ينبثق من لا مكان ؟ وعليه ، فحينما أستقر في نقطة الصفر تلك من الوجود ، فأنني أعرف جيداً أنه يمتلك تلك الصلة السرية مع المكانية والزمانية : غدا ، وبعد قليل ، ستقع تلك النظرة الفاحصة مع كل ما تحتويه في تأريخ ما من الروزنامة وسأعين لها مكاناً وفي حياتي في وقت ما من السنة . يجب علينا أن نؤمن بأن الزمن كان يستمر في سريانه أسفل ، بينما الأرض مازالت تعيش . وذلك طالما أنني ، مع ذلك ، ماضٍ من جهة أخرى بدلاً من أن أقول أنني داخل الزمن وداخل الفضاء ، أو أنني في لامكان ؛ فلماذا لا أقول على الأكثر انني في كل مكان دائماً ، عندما أكون في تلك اللحظة أو في ذلك المكان ؟

وذلك لأن الحاضر المرئي لا يوجد في الزمن والفضاء ولا ، كما هو معلوم ، خارجها : لا يوجد شيء قبله ولا بعده ، ولا حوله يمكنه أن يتنافس مع مرئيته (وضوحه) . ومع ذلك فأنه ليس وحيداً وليس كل شيء . تماماً : أنه يحجب منظري ، يعني أنه في ذات الوقت ، يمتد الزمن والفضاء الى ما وراءه وانه خلفه سراً وعمقاً . وأنه لا يمكن للمرئي أن يملأني أو يشغلني الا لأنه أنا الذي أراه ، وأنا لا أراه من أعماق العدم ، وأنما أراه من مركز نفسه ، وأنني وأنا الرائي ، فأنا مرئي كذلك : وهذا هو ما يصنع الوزن والكثافة والتجسد لكل لون ولكل صوت ولكل نسيج ملموس ، للحاضر ، وللعالم ، وذلك لأن الذي يمسك بها جميعاً يشعر أنه يطفو منها بواسطة التفاف ، أو تكرار ، أو تجانس مهم للغاية ، انه هو المحسوس يعود الى ذاته ، وعند العودة فأن

المحسوس في نظره يبدو له نسخة منه أو امتداداً لطبيعته . ففضاء وزمن الأشياء ، هي شذرات من المحسوس ذاته ، شذرات لفضائيته ولزمانيته ، وهو ليس أبداً تعدداً لأشخاص متوزعين تطورياً وتزامنياً ، وأنما تجسيد للتزامن والتتابع ، أي لباباً فضائياً وزمانياً يتشكل فيه الأشخاص في تمايز والأشياء . هنا وهناك ، الأن وبعد ذلك ، ليست في داخل ذاتها ، ولا في مكانها ، ولا في زمانها ، أنها لا تعيش الا في نهاية تلك الأشعة ، الفضائية والزمانية المبعوثة في أسرار جسدي ، وأن صلابتها ليست صلابة موضوع خالص يتحلق العقل فوقه ، أنما تحققت بواسطتي من الداخل طالما أنني أوجد بينها ، وأنها تتواصل من خلالي أنا كوني شيئاً حساساً . وكما الشاشة – الذاكرة للمحللين النفسانيين ، فأن الحاضر والمرئي لا يهمني كثيراً ولا يمتلك بالنسبة ألي مكانة مطلقة الا بسبب ذلك المحتوي الكبير الكامن ، للماضي ، للمستقبل وزد على ذلك ، ما يعلنه وما يخفيه . فليست هناك حاجة أذن ، الى أن نضيف الى تعددية الذرات الفضائية – الزمانية بعداً عرضانياً للجواهر : أنه فن معماري كامل ، تنضيد للظواهر ، سلسلة من «مستويات»[1] الوجود تتمايز بالتفاف المرئي والشامل على مرئي معين حيث يتضاعف ويتم تسجيله . أن الحدث والجوهر لا يمكن أن يتميزا ، لا لأنهما ممتزجان في خبرتنا ، فهما في نقائهما لا يمكن البلوغ اليهما ويوجدان كأفكار – حدود فيما وراءهما ؛ ولكن لأن الوجود لم يعد أمامي ، وانما يحيط بي ، وبمعنى ما ، يخترقني ، وأن رؤيتي للوجود لا تحدث من جهة أخرى ، وانما من وسط الوجود ، أي الأحداث المزعومة ، الأشخاص الفضائية – الزمانية ، كلها برمتها مرفوعة على أقطاب ، على محاور ، على أبعاد هي عمومية جسدي ، والأفكار بالتالي هي موشاة على مفاصله . وهو ليس موضعاً للفضاء والزمن لا يعود للأخرين ولا يكون نسخة عن الأخرين ، كما هم نسخة عنه ، ولا يوجد شخص لا يكون ممثلاً لنوع معين أو لعائلة من المخلوقات ، وأن يكون ذلك الشخص أسلوباً معيناً ، أو يمتلك طريقة معينة لادارة ميدان من الفضاء والزمن ، له عليه طاقة لتحريكه ، وأن يسميه وأن يذكر تفصيلاته ، وأن يضيئ حول مركز افتراضي مليئ بالقوة وبأختصار ، أن يمتلك طريقة معينة للوجود بمعناها الفعال ، أي – كما يقول ها يدجر – كينونة معينة وبكل المعنى الذي تعنيه الكلمة عندما تستخدم كفعل [2] . وباختصار لا يوجد جوهر ولا توجد فكرة لا تتعلق بميدان ما من التأريخ أو الجغرافيا لا لأنهم منغلقين في هذا الميدان أو يصعب على الأخرين الوصول اليها ، وأنما لأنه – كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة – فان الفضاء وزمن الثقافة لا يتحلقان ، ولأن الاتصال من ثقافة متكونة الى أخرى يتم عبر المنطقة البدائية التي

---

١ – جون ڤال . «الكيان . الحقيقة . العالم بقلم أي فنك» . مجلة الفيزياء والأخلاق . ١٩٦٠ . العدد الثاني .

٢ – أن الجمل المذكورة هنا ، تدخل في سياق النص نفسه : وفي ذلك العمل للخبرة على الخبرة والذي هو النسيج المجسد للجوهر ، يجب على وجه الخصوص أن نعلن عمل الكلمة (العودة الى الجدل . فهي مأخوذة من الجوهر كأبتعاد عن الكلمات) .

شهدت مولد الثقافات فأين هو الجوهر في كل ذلك ، أين الكائنات الحية ؟ أين الوجود ؟ أين ما يؤكد ذلك الوجود ؟ أننا لا نجد أمامنا أبداً أشخاصاً أنقياء ، ولا جواهر بدون تأريخ ، وليس ذلك لأنها تعيش في مكان أخر بعيداً عن متناولنا ، ولكن لأننا خبرات ، يعني افكاراً ، وحتى لو كانت تفكر وتحمل ثقل ما وراءها من فضاء ، من زمن من وجود ، فهي أذن لا تمتلك تحت أنظارها لا الاقتصاد ، ولا الزمن متسلسلين ، ولا حتى الفكرة الخالصة لسلسلة من التكديس ، من التكاثر ، من التوسع ، من الثبات الدائم ، من الولادة الدائمة ، من التوالد ، ومن الشمولية ؛ أي الجوهر الفج والحياة البدائية التي هي جوف وعقدة نفس الحركة الأنطولوجية .

واذا ما تساءلنا عن ماهية ذلك الوسط المبهم الذي نجد أنفسنا فيه عندما نتخلى وللأبد عن التمييز بين الحدث والجوهر ، فيجب علينا أن نجيب ، بأنه وسط حياتنا نفسه ، ووسط معارفنا الحية الحياتية . وقد حان الوقت لكي نتخلى عن اساطير الاستقراء واساطير الكينونة التي نتداولها بنخوة من جيل الى أخر . ومع ذلك فانه من الواضح تماماً وأكثر من أي وقت مضى ، أن «هوسرل» نفسه لم يتطرق الى استعراض كينونة واحدة الا واعاد دراستها من جديد ليس لكي يكذبها ، وانما لكي يجعلها تقول انها أولاً لم تقل تماماً كل ما كان عليها أن تقوله ؛ لدرجة أنه سيكون من السذاجة البحث عن صلابتها في فضاء من الأفكار أو في أعماق المعنى : فتلك الكينونة ليست فوق أو تحت المظاهر ، وانما عند نقطة التقائها ، أنها الرباط الذي يربط سراً الخبرة بكل تنويعاتها . ومن الواضح أيضاً ، ان الاستقراء الخالص هو أسطورة . ولنحتفظ بميدان الفيزياء ، ولننتظر لنشير مستقبلاً الى لا نهائية التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية ، أو على الأكثر ، كما كل تحليل نفسي ، هو موجه ليس الى أستبعاد الماضي والأوهام وانما لكي يحولها من قدرات على الموت ، داخل النتاج الشعري ، وان فكرة المعرفة ، وعلم الحساب كونه تسييراً روحياً ذاتياً ، وفي النهاية كذلك فكرة الموضوع الذي يتساءل عن نفسه ويعرف ذاته نفسها ، انما هي تستند على أحلامنا كما هو حال غيرها ، أو أكثر من غيرها . ولنترك ذلك الأن . وعلى أي حال ، فعندما يكون الأمر متعلقاً بما هو حي وبالجسد ، فمن الواضح أن أي بحث خصب لن يكون أسقراءاً خالصاً ، أو تعداداً للثوابت في داخل الذات ، وأن علم النفس ، وعلم السلالات وعلم الأجتماع لا يعلموننا شيئاً الا بوضعهم الخبرة المريضة أو القديمة ، أو بوضعهم مجرد خبرة أخرى ، في أتصال مع خبرتي ، وبتوضيح أحداها الأخرى ، وبانتقاد الواحدة للأخرى وبتكوين تداخل لأحداها في الأخرى ، وأخيراً باستخدام تنوع الجوهر الذي أسنده هو سرل خطأً الى الخيال والى رؤية الفيلسوف المعزولة ، في حين انه هو الدعامة والميدان نفسه لتلك الفكرة الشاملة التي نسميها العلم . وفي ذلك الأتجاه ، فمن المؤكد على الأقل أنه يمكن التوصل الى الموضوعية ؛ ليس بالأنغماس في «الداخل – الذات» ؛ وانما بكشف وتقويم المعطى الخارجي

ونظيره الداخلي الواحد بالأخر ؛ واللذين نمتلكها منه كونهما مشاعر — محسوسة ، ونماذج مثالية وتنويعات للأنسانية وللحياة ، وذلك يعني كوننا نوجد داخل الحياة ؛ داخل المخلوق — الأنسان والوجود ، تماماً كما هو بالنسبة الينا ، وأننا نعيش ونعرف ليس في منتصف طريق الأحداث الكثيفة والأفكار الصافية ، وأنما في التقاء التقاطع والتصادم حيث ترسم عوائل الأحداث عموميتها ، وصلاتها ، وتجتمع حول أبعاد ومكان وجودنا الخاص . وأن وسط الوجود الفج والجوهر الفج ليس سرياً : أننا لا نخرج منه ، وليس لدينا غيره . فالأحداث والجواهر هي تجريدات : وأن ما يوجد ، هي عوالم ، وعالم ، ووجود ، ليس كمجموعة أحداث أو نظام أفكار ، وأنما كأستحالة اللاشعور ، أو الفراغ الأنطولوجي ، كما الفضاء والزمن ؛ وليس كذلك كمجموعة مخلوقات محلية ومؤقته . وانما حضور وكمون خلف كل واحد من الأخرين ؛ وخلف أولئك يوجد أخرون أيضاً ، لا نعرف من هم ؛ ولكن نعرف على الأقل أننا يمكننا تحديدهم مبدئياً . أن هذا العالم ، وهذا الوجود . اصطناع ومثالية لا ينفصلان ، أي أنهما ليسا بواحد بمعني المخلوقات التي يحويها ، وأيضاً وبنفس المقدار ليسا أثنين أو أكثر بنفس المعنى ؛ وليس هناك شيءٌ غامض : ومهما قلنا عنه ، ففيه تعيش حياتنا ، ويعيش علمنا وفلسفتنا[1] .

وسوف نشرح تماسك الزمن وتماسك الفضاء ، التحام الفضاء والزمن ، وتزامن أجزائهما (تزامن حرفي للفضاء ، وتزامن معنوي للزمن) ، وتشابك الفضاء والزمن ، وتماسك الوجه والوجه الآخر لجسدي ، والذي كونه مرئيا ومتحركا كما الشيء ، فانه هو نفسه الذي يأخذ ذلك المنظر لنفسه ، وتلك الصلة مع نفسه ذاتها حيث يتضاعف ويتوحد لدرجة ان الجسد الموضوعي والجسد الظاهري ، يدوران احدهما حول الآخر او يتطاولان احدهما على الآخر . ويكفي أن نبين الآن أن الوجود الفريد ، الابعاد التي تنتمي اليها هذه اللحظات ، هذه الوريقات وهذه الابعاد هي من جهة أخرى الجوهر والوجود الكلاسيكيين وهي تجعل علاقتهما شيئا مفهوما . وبخصوص الجوهر ، كما جوهر للحدث فليس امامنا الا الاستقرار داخل الوجود الذي نتعامل معه ، بدلا من النظر اليه من الخارج ؛ وكذلك فليس علينا الا ان نضع جملة «ان ما يعود الى نفسي . .» ، نضعها في نسيج حياتنا ، ومشاهدة عملية الانغلاق من الداخل والمشابهة لتلك الخاصة بجسدي والتي تفتحه على ذاته وتفتحنا عليه ، وهي إذ تعني الجوهر فانما تعني جوهر الكلام والفكر . وبما

---

١ — المدرسة الثانوية مثلا بالنسبة الينا الذين نعود اليها بعد ثلاثين عاما ، وكذلك بالنسبة الى اولئك الذين يقيمون فيها اليوم ، ليست مجرد موضوع يكون من الضروري او من النافع ان نصفه بشخصياته ، بقدر ما هو رائحة معينة او نسيج معين عاطفي تكون له قدرة ما على الجوار المعين في الفضاء . تلك القطيفة ، وذلك الحرير هما بطريقة معينة تحت اصابعي ، لكن اقاومهما واخضع لهما ، كما انهما يحييان من مكان ما على كياني ، ويستعدان لحركة جسدي ، او تمتحنانه في جموده (مدخل الى الميتافيزيقا ، نيماير ، توبنجن ، ١٩٥٤ ص ٢٦) .

ان جسدي هو واحد من المرئيات فهو يرى نفسه ذاته ، وانطلاقا من ذلك فانه يكون ضوءا طبيعيا يفتح داخله على المرئي لكي يصير منظري ، محققا بذلك كما يقال معجزة رفع الوجود الى «الوعي» . او كما نقول ، على الاكثر ، فصل «الداخل» عن «الخارج» ، – وكذلك بالنسبة الى الكلمة التي تدعمها آلاف العلاقات المثالية باللغة ، والتي امام العلم ، هي كلام متكون ، تصبح اذن منطقة معينة في عالم المعاني ، وهي كذلك اداة أوكاشفة لكل المعاني الاخرى وبالتالي جزء شامل من المعاني ، وكما لحم الجسد المرئي ، فهو كذلك علاقة مع الوجود عبر مخلوق ، وهو كذلك نرجسي [1] ومشبوب ويمتلك سحرا طبيعيا يجذب في تياره كل المعاني الاخرى ، تماما كما الجسد يشعر بالعالم وهو يشعر بنفسه .

ويوجد هنا في الحقيقة ، تضامن وعناق متبادل اكثر من كونه توازيا او تشابها . واذا كانت الكلمة ليست الا منطقة منها ، فانها يمكنها ايضا ان تكون ملجأ للعالم المعقول وذلك لانها تتعمق في اللامرئي ، وتمتد الى العمليات ذات الدلالة ؛ اي تبعية الجسد للوجود ، والموافقة الجسدية لكل مخلوق وهو ما تأكد نهائياً بواسطة المرئي ، وحيث ان كل حقيقة فكرية انما ترد الفكرة الى الابعد قليلا .

وفي فلسفة تأخذ بنظر الاعتبار العالم الفاعل ، الذي يعمل ، الحاضر والمتماسك كما هو نفسه ، فان الجوهر لن يكون ابدا حجر عثرة فهو هناك فهو في مكانه كجوهر فاعل ويعمل . ولم تعد توجد جواهر فوقنا ، اي مواضيع ايجابية معروضة لعين روحية ؛ ولكن يوجد جوهر تحتنا ، زخرف عام للدال والمدلول عليه ، التصاق وابتعاد أحدهما من الآخر كما الأشياء المرئية التي هي الثنيات السرية للحمنا ، ولجسدنا ، ومع ذلك ، فهو واحد من الاشياء المرئية . وبما ان العالم هو خلف جسدي فالجوهر الفاعل هو خلف الكلمة الفاعلة ايضا ، انه ذلك الذي يمتلك المعنى اكثر من ان يكون مملوكا منا ، والذي لا يتكلم عنه وانما يتكلمه ، او يتكلم وفقا له ، او يتركه يتكلم ويتكلم داخلي ، انه يخترق حاضري .

واذا كانت هناك مثالية ، فكرة يكون لها مستقبل في داخلي ، وتخترق فضاء وعيي تمتلك أيضاً مستقبلا لدى الآخرين ، واخيرا عندما تصبح مكتوبة ، تكون مستقبلا في كل قارىء محتمل ؛ فليس ذلك ربما الا تلك الفكرة التي تتركني على جوعي وتتركهم على جوعهم ، وتشير الى انعطاف عام لمنظري يفتحها على العالمي ، تماما لانها على الاكثر غير معقولة . ان الافكار المملوكة جدا لم تعد افكارا ، فانني لا افكر فيها مطلقا حين اتكلم عنها . كما لو انه ضروري للجوهر ان يكون من اجل الغد ، وكما لو انه لم يكن سوى حرير في نسيج الكلمات . فالنقاش ليس تبادلا

---

١ – نسبة الى الاله نرسيس ومعناها : مولع بذاته

للافكار او مواجهة بينها ، كما لو ان كل فرد يُكَوِّن افكاره ، ويُبَينها للآخرين ، وينظر الى افكارهم ويعود ليصححها مع افكاره . هذا شخص ما يتكلم ، ولن يكون الآخرون آنئذ الا ابعاداً معينة بالنسبة الى كلماته ، وهو نفسه يحدد مسافته فيما يخص اولئك . ان اعلى ، او ادنى ، فكل واحد يتحدث بكامله مع «افكاره» ، وكذلك مع وساوسه ، وتاريخه السري الذي يعريه الآخرون فجأة . بينما هم يعبرون عنها كأفكار . وتصبح الحياة أفكاراً ، وتعود الافكار الى الحياة ، وكل واحد مأخوذ في الدوامة حيث لا يتخذ اولا سوى وضع محدد ، وحيث ينقاد بما قاله ، وبما اجيب به عليه ، ينقاد بفكرته التي لم يعد هو المفكر الوحيد فيها . لم يعد احد يفكر ، الكل يتكلم ، والكل يعيش ويومىء بالوجود ، كما اتحرك انا في منظري يقودني تناقض من الاختلافات التي يجب على ان الاحظها او ان اقلل منها اذا ما اردت ان ابقى هنا او اذهب هناك . وليكن ذلك في النقاش او المونولوج ، فان جوهر الحالة الحية والنشيطة هو دائما نقطة هروب دلل عليها تنظيم الكلمات ، كما انه «وجهها الآخر» الذي لا يمكن الوصول اليه ، الا من قبل ذلك الذي يقبل اولا ان يعيش فيها ودائما في داخلها .

وكما ان التطريز يحمل شكل الوريقة من الداخل ومن اعماق حياتها ، فان الافكار هي نسيج الخبرة ، اسلوبها ، الصامت في البداية ، والناطق فيما بعد . وكما كل اسلوب ، تتهيأ الافكار في داخل كثافة الوجود ، ليس فقط في الواقع وانما ، عن حق وهي لا تستطيع ان تنفصل عنه لكي تنتشر تحت انظارنا .

فالتساؤل الفلسفي ليس اذن مجرد انتظار بسيط لمعنى ياتي فيغمره . وسؤال «ماهو العالم ؟» او على الاحسن «ماهو الوجود ؟» ، هي اسئلة لا يمكن ان تصبح فلسفية الا اذا كانت تستهدف في ذات الوقت ، وبواسطة رؤية مضاعفة ، تستهدف حالة الاشياء وتستهدف نفسها كاسئلة ، — وفي نفس الوقت ايضا تستهدف معنى «وجود» ، ووجود المعنى ، ومكان المعنى في داخل الوجود . تلك هي خاصية التساؤل الفلسفي في ان يعود الى نفسه ، وفي ان يتساءل ماذا يعني السؤال وماذا يعني الجواب . وان ذلك التساؤل اذا ما أخذ بمستوى قوته الثاني ، فلا يمكن ان يمحى . ولا يمكن لشيء ابدا ان يوجد من الان فصاعدا كما لو انه لم يوجد هناك ابدا سؤال . وان نسيان السؤال كما والعودة الى الايجابي ، لا يمكن ان يكونا ممكنين الا اذا كان التساؤل مجرد غياب بسيط للمعنى ، وتراجع في العدم الذي هو «لا شيء» . ولكن ذلك الذي يتساءل ، ليس «لا شيء» ، انه وجود — وذلك شيء آخر تماما — انه وجود يسائل نفسه ، وان ما يملكه من نفي فانه يحمله في اساس الوجود ؛ فهو اذن ليس «لا شيء» يغيب من الحسابات . وقد قلنا ان الشك ايجابية مستترة وانه يجب تخطيها نحو الشيء «الما» الذي ينكره ، والذي يؤكده ايضا . ولكن وبالتبادل ، اذا ما اريد تخطيه نحو منطقة من اليقين المطلق كانت للمعاني او للجواهر ، فان تلك الايجابية المطلقة تريد ان تقول ان ذلك الذي يتساءل قد ابعد عن نفسه تماما الوجود

والعالم لدرجة انه لم يعد له وجود . وكما هو حال نفي الشك ، فان ايجابية الجواهر تقول سراً عكس ما تقوله علانية . وان اختيار التوصل الى الوجود المطلق الصلب للجوهر ، انما يخفي الزعم الكاذب بانه لا شيء . ولن يتجه اي سؤال نحو الوجود : حتى لو كان بسبب وجوده كسؤال فقد رافقه مسبقا ؛ وها هو يعود اليه . وكما انه من المستبعد ان يكون السؤال قطيعة حقيقية مع الوجود ؛ العدم المعاش ؛ فمن المستبعد ايضا ان يكون قطيعة مثالية او نظرة خالصة تماما على خبرة أختزِلت الى معناها او جوهرها . وكما هو مستبعد ان يكون السؤال بلا جواب ، مجرد توجه خالص نحو الوجود الصوري ، فمن المستبعد كذلك ان يكون الجواب ملازما للسؤال وانه كما قال ماركس – لا تضع الانسانية الا الاسئلة التي يمكنها ان تجد لها حلا ، ووجهتا النظر هاتان مستبعدتان لنفس السبب الذي يقول بانه لن يوجد في النهاية اي سؤال في داخل الفرضيتين ، وانه في ظل وجهتي النظر هاتين ، يتم تجاهل موقع انطلاقنا ، إما بسبب انقطاعنا عن الوجود ، فاذاً لا نملك الايجابية بما فيه الكفاية لنضع السؤال ، ولكوننا قد اخذنا مسبقاً منه قد اصبحنا خارج حدود اي سؤال . وان اسئلة الجوهر التي نود ان نخص فيها الفلسفة ، ليست في حد ذاتها اكثر فلسفية من اسئلة الواقع ، وهذه عند الاقتضاء ، اليست باقل فلسفية منها . ويتقاطع بعد الفلسفة مع بعد الجوهر و (الحدث)[1] . وأن نتساءل حول جوهر الزمان والفضاء ، فلا يعني ذلك أنك تعمل فلسفة ، اذا ما لم نتساءل بعد ذلك عن علاقات الزمن والفضاء مع جواهرهم حتى . ولحد ما ، فان أسئلة الحدث تسير الى أبعد من حقائق العقل . «ومن لحظة الى أخرى . يرفع رجل رأسه ، يزفر ، يصغي ، يهتم ، يتعرف على مكانه : انه يفكر ويتنهد ، ويسحب ساعته من جيبه على جانب وينظر اليها ، أين أنا ؟ وكم الساعة ؟ ذلك هو السؤال الذي لا ينضب والذي نوجهه للعالم[2] . . .» . وهو لا ينضب لأن الساعة والمكان يتغيران دون انقطاع ، ولكنه على الأكثر ، لأن السؤال الذي يبرز هنا ليس في الواقع ، لمَّة ياي مكان نحن من فضاء ما معروف ، وفي اية ساعة لزمان ما معروف نوجد فيها ، ولكن ، اولا لمعرفة ما هية تلك الرابطة التي لا تنفصم والتي تربطنا بالساعات وبالاماكن ، وماهية هذا الارتفاع المتكرر فوق الاشياء ، وذلك الاستقرار الدائم بينها ؛ اي تلك الرابطة التي بواسطتها يجب ان اكون اولا وقبل كل شيء في اي زمان كان ، وفي اي مكان كان . ان اية معلومات ايجابية أو اي اعلان مهما كان نوعه لا يمكنها اكثر من أن يؤخرا طرح السؤال و بالتالي خداع تلهفنا العارم لمعرفة الجواب . انهم يدفعوننا الى ما لا ادري اي قانون لوجودنا يقدم فضاءً آخر بعد وجود فضاء ما ، وزمنا آخر

---

١ – لقد وضعنا كلمة حدث بين قوسين لأنها حذفت خطأ من النص الأصلي .

٢ – سيلاحظ القارئ أن هذه الجملة التي قالها كلوديل قد ذكرت في مكان أخر وتم التعليق عليها . وكذلك ذلك التكرار على عدم أكتمال نص المخطوطة . (الجملة ص ١٤٠ من الكتاب) وهي من كتاب «فن الشعر» ، كلوديل ، مذكورة في ص ٩ .

بعد وجود زمن ما ، ولكنه هو نفس ذلك القانون الذي تهدف اليه اسئلتنا عن الحدث . واذا ما استطعنا ان نتقصى غايتهم الاخيرة ، فاننا سنجد تحت اسئلة مثل «اين انا ؟» و «كم هي الساعة ؟» ، سنجد معرفة سرية للفضاء وللزمن ، كل منهما كونه وجوداً نتساءل عنه ؛ ومعرفة سرية للتساؤل كونه علاقة سامية مع الوجود وجزءا حيويا انطولوجيا . ولن تكون ضرورات الجوهر ، اكثر من الاحداث ، تلك «الاجابة» التي تطلبها الفلسفة . «فالاجابة» هي ارفع من الاحداث ، وادنى من الجواهر في الوجود البدائي ، حيث كانت موجودة وشائعة ، وحيث تستمر في وجودها خلف او تحت معارفنا المتشعبة .

وأن ما نفترضه هنا ، ونعارض به البحث في الجوهر ، ليس هو الرجوع المباشر ولا التطابق ، ولا الأنصهار الفعال في الجوذ ، أو البحث عن كمالأصيل ، أو عن سر مفقود علينا أن نجده ، والذي يلغي كل تساؤلاتنا بل وحتى يضع لغتنا في قفص الأتهام . فأذا ما فقد التطابق ، فليس ذلك صدفة ؛ واذا كان الوجود مختفياً ، فان ذلك نفسه هو أحد صفات الوجود ، وأن أي كشف لن يجعلنا نفهمه . اذا كان هناك مباشر ما مفقود ، ومن الصعب استعادته ، أنه اذا ما أستعيد ، سيحمل في داخل نفسه رواسب عمليات النقد التي عن طريقها استطعنا استعادته . ولن يكون اذ ذاك هو المباشر. واذا ما كان يجب عليه أن يكونه ، وأذا ما كان يجب عليه الا يحفظ أي أثر لعمليات الاقتراب منه التي نقوم بها ، واذا ما كان هو الوجود نفسه ، فذلك يعني أنه لا يوجد أي طريق من جهتنا اليه اليه ، وأنه مبدئياً بعيد المنال . ان الأشياء المرئية حولنا تستقر داخل نفسها ، ووجودها الطبيعي ممتلئ لدرجة أنه يبدو وكأنه يغمر وجودها المدرك ، كما لو أن أدراكنا لها يتم في داخلها . ولكنني أذا ما عبرت عن تلك الخبرة بقولي أن الأشياء في مكانها وأننا ننصهر فيها ، فأنني بذلك أجعلها في الحال مستحيلة : وذلك لأننا كلما أقتربنا من الشئ ، كلما فقدنا وجودنا ، وبقدر ما أنا موجود فأن الشئ لا وجود له ، وأنما فقط صورة له توجد في «أعماق ذاكرتي» . وفي اللحظة التي يصير فيها ادراكي ، أداركاً خالصاً ، شيئاً ، وجوداً ، فأنه سينطفئ ، وفي اللحظة التي يشتعل فيها فانني مسبقاً لن أكون أبداً ذلك الشئ . ونفس الشئ فيما يخص وجود الماضي ، فأنه لا يوجد تطابق حقيقي اذا ما كانت الذكرى الخالصة هي الحاضر القديم قائماً . وأثناء عملية أستعادة الذكرى ، فاذا ما عدت أنا لاصير ما كنته سابقاً ، فلن نرى أبداً كيف يمكن لعملية الأستعادة تلك أن تفتح أمامي أبعاد الماضي ؛ وأذا ما فقد كل حاضر تجسده عندما ينطبع داخلي ، واذا كانت الذكرى الخالصة التي يتغير داخلها هي لا مرئية ، فحينذاك يوجد ماض بالفعل ولكن ليس تطابقاً معها ، وانما تبعدني عنه كل كثافة حاضري ، وهو ليس بخاصتي اذا ما لم أجد فيه مكاناً بشكل ما ، يجعله حاضراً من جديد . وبما أنه لا يوجد أبداً في نفس الوقت الشئ والوعي بالشئ ، ولنفس السبب : في حدس يتم بواسطة التطابق أو

الأنصهار ، فان كل ما نقدمه للوجود هو منزوع من الخبرة ، وكل ما نقدمه للخبرة هو منزوع من الوجود . والحقيقة ، هي أن خبرة تطابق ما لا يمكن أن تكون – كما يقول برجسون غالباً – «الا تطابقاً جزئياً» . ولكن ما هو هذا التطابق الجزئي ؟ انه تطابق يمكن تخطيه دائماً أو تطابق مستقبلي ؛ انه خبرة تتذكر ماضياً مستحيلاً ، وتتوقع مستقبلاً مستحيلاً ، يطفو من الوجود أو يذهب ليتجسد فيه ، الذي هو منه ولكنه ليس هو نفسه ، وليس أذن تطابقاً ، ولا أنصهاراً حقيقياً ، كما لو كان بين قطبين ايجابيين ، أو عنصرين مختلطين ، وانما كما لو كان غطاء لحفرة أو لنتوء يظلان متميزين . وان الفلسفة ، وهي تأتي بعد العالم ، وبعد الطبيعة ، وبعد الحياة ، وبعد الفكر ، إذ تجدهم متكونين قبلها فأنها تسائل تماماً ذلك الوجود المسبق وتسائل نفسها حول علاقتها به . انها عودة على نفسها ، وعلى كل الأشياء ، ولكنها ليست عودة على المباشر الذي يبتعد كلما أرادت الاقتراب منه أو الانصهار فيه . فالمباشر موجود في الأفق ، ويجب أن نفكر فيه بهذا الشكل . انه وهو يبقى على مسافة منا ، فانما يبقى هو نفسه . وتوجد خبرة للشيء المرئي ، كوجود سابق على رؤيتي ، ولكنها ليست أنصهاراً ، ولا تطابقاً : لأن عيني اللتين تريان ، ويديَّ اللتين تلمسان ، تمكن أيضاً رؤيتهما ولمسهما ، ولانهما اذن وفي هذا الاتجاه فهما يريان ويلمسان المرئي الحقيقي ، من الداخل والذي تغلفه حياتي وتغلف حتى كل الأشياء التي تحيطها ، فالعالم وأنا كل داخل الأخر ؛ وبين الذي يدرك والمدرك لا توجد أسبقية ، بل يوجد تزامن وحتى تأخر . لأن ثقل العالم الطبيعي هو مسبقاً ثقل الماضي . ولأن كل منظر من حياتي ليس مجرد قطيع مشرد من الأحاسيس ، أو نظاماً ما لاحكام وقتية ، وأنما هو جزء من الحياة الدائمة للعالم ، وطالما هو مرئي ، فهو مترع برؤى أخرى غير رؤيتي ، ولأن المرئي الذي أراه وأتحدث عنه ، حتى اذا لم يكن جبال العسل أو أشجار معبد دلفي ، فهو العددية التي رآها وتحدث عنها أفلاطون وأرسطو . وعندما أجد العالم الحالي ، كما هو ، بين يدي وتحت أنظاري ، بجانب جسدي ، فإنني أجد أكثر من مجرد موضوع : وجوداً تكون رؤيتي جزءاً منه ، رؤية أقدم من عملياتي وتصرفاتي . ولكن ذلك لا يعني أنه يوجد مني واليه انصهار أو تطابق : على العكس ، يحدث ذلك لأن هناك نوعاً من التفتح يقسم جسدي الى نصفين ؛ وأنه بينه منظوراً وبينه أناظراً ؛ وبينه ملموساً وبينه لامساً ، توجد تغطية أو تطاول لدرجة أنه يجب القول بأن الأشياء تمر داخلنا ، تماماً كما نمر نحن داخل الأشياء . ويقول برجسون ، إن حدسنا هو تأمل ، وله الحق في ذلك . فإن حدسه يقتسم مع الفلسفات التأملية نوعاً من الحكم فوق الزمن : وسر الوجود هو داخل كمال موجود وراءنا . وما ينقصه ، كما بالنسبة الى فلاسفة المتأملين ، هو الصفة المزدوجة ، صفة الدخول في الذات والخروج منها ، صفة المعاش والبعيد . وإن العودة الى المعطيات المباشرة ، وتعمق للخبرة في مكانها ، هما بالتأكيد شعار الفلسفة يعكس المعارف

الساذجة . ولكن الحاضر والمستقبل ، الجوهر والحدث ، الفضاء والزمان ليست معطيات، بنفس المعنى المذكور ، وكذلك لا يمكن لأي منها أن يكون بمعنى التطابق . وليس «الأصيل» في شكل واحد ؛ وليس كله وراءنا ، وان استعادة الماضي الحقيقي ، وما قبل الوجود ليس الفلسفة كلها . فالمعاش ليس مسطحاً ، دون عمق ولا أبعاد ، وهو ليس طبقة كثيفة يجب علينا أن ننصهر فيها ، كما وأن النداء الموجه الى الأصيل يسير في اتجاهات عديدة : الأصيل يتفجر ، ويجب على الفلسفة أن تواكب ذلك الأنفجار ، ذلك اللا – تطابق ، ذلك التنوع . وإن صعوبات التطابق ليست فقط صعوبات الحدث التي ستترك المبدأ سليماً . فبخصوص الجواهر ، واجهنا قبلاً ذلك النظام الذي هو ذو حقيقة مزدوجة ، كما هو كذلك ذو خطأ مزدوج : ولأن ما هو حقيقي مبدئياً ، ليس كذلك مطلقاً في الواقع ، وفي المقابل فإن موقع الحدث لا يستخدم أبداً المبادئ ، فكل من الفرضيتين تدين الأخرى وتدينها مع وقف التنفيذ تاركة لها التصرف ضمن نظامها . واذا كان التطابق جزئياً فقط ، فلا يجب علينا أن نصف الحقيقة بالتطابق الكلي أو الفعال . واذا كنا نملك فكرة الشيئ نفسه والماضي نفسه ، فانه يجب أن يكون لها ضمان في الحدث . ويجب اذن أن تكون المسافة التي بدونها تصل خبرة الشيئ او خبرة الماضي الى مستوى الصفر ، يجب أن تكون انفتاحاً على الشيئ نفسه ، وعلى الماضي نفسه بل وأن تدخل في وصفهم ، اذن ، فإن ما يقدم ليس الشيئ مجرداً ، ولا الماضي كما كان في حينه ؛ وانما الشيئ الجاهز للرؤية ، والذي هو مبدئياً وواقعياً مترع بكل الرؤي التي يمكن أن تؤخذ له ، والماضي كما كان يوماً ، (زائداً تلف لا يمكن شرحه ، ومسافة غريبة) مرتبطاً مبدئياً وواقعياً بأستذكار يصل اليه ولا يلغيه . وان ما نراه ليس تطابقاً مع الحدث ، حقيقة سيئة أو مفقودة ، وإنما تطابقاً نافياً ، تطابقاً عن بعد ، مسافة ما ، وشيئاً ما «كخطأ جيد» .

وانه بخصوص اللغة سنرى أحسن ، كيف أنه يجب ، وكيف أنه لا يجب العودة الى الأشياء نفسها . فاذا ما حلمنا بأن نجد العالم الطبيعي ، أو الزمن بالتطابق ، وأن نكون مشابهين لنقطة الصفر التي نراها هناك ، أو للذكرى الصافية التي تقود من أعماقنا كل تذكراتنا ، فان اللغة هي قدرة على الخطأ : طالما أنها تقطع ذلك النسيج المتواصل الذي يربطنا حيوياً بالأشياء وبالماضي وتستقر كما الشاشة بيننا وبينها . والفيلسوف يتكلم ، ولكن ذلك ضعف لديه ، ضعف يصعب شرحه : لقد كان يجب عليه أن يصمت ، وأن يتطابق في صمت ، وأن يتصل داخل الوجود بفلسفة هي مسبقاً موجودة فيه . وكل شيئ يمضي على العكس ، كما لو كان يريد أن يصوغ بالكلمات صمتاً معيناً يصغي اليه في داخله . إن كل «عمله» هو ذلك المجهود العبثي ، لقد كان يكتب ليتحدث عن صلته بالوجود ولم يقلها ، ولن يعرف كيف يقولها ؛ طالما أنها من الصمت . وحينذاك يبدأ من جديد . . فيجب إذن أن نعتقد بأن اللغة ليست مجرد عكس للحقيقة أو

التطابق ؛ وأنه يوجد أو يمكن ان يوجد – لغة للتطابق وطريقة يجعل بواسطتها الأشياء نفسها تتحدث وهذا هو ما يبحث عنه وستكون لغة ليس هو منظمها ، وكلمات ليس هو جامعها بل إنما تتحد عبره في تعانق طبيعي لمعانيها وفي مسيرة مستورة للاستعارة ، – وإن ما يهم لم يعد المعنى الواضح لكل كلمة ، ولكل صورة ، وأنما العلاقات الجانبية ، تلك الصلات المفروضة في تحولاتها وتبادلها . وأنها لغة من ذلك النوع الذي طالب به برجسون نفسه للفيلسوف . ولكن علينا أن نرى النتيجة جيداً : اذا لم تكن اللغة خادعة بالضرورة ، فالحقيقة ليست تطابقاً ، وليست خرساء .

وليس أمامنا الا أن نأخذها هي أيضاً في حالتها الحيوية أو الوليدة ، بكل مراجعها ؛ تلك التي وراءها وتربطها بالأشياء الخرساء التي تستجوبها ، وتلك التي يدفعها أمامها وتكوّن عالم الأشياء التي قيلت – بحركتها ، بدقتها ، بخلفياتها ، بحياتها – والتي تعبر عن الأشياء عارية وتعمل على مضاعفتها . ان اللغة حياة ، هي حياتنا وحياة الأشياء . ليس للغة أن تستحوذ على هذه الحياة وتحتفظ بها . فماذا يبقى إذن لتقوله إذا لم يكن يوجد الا أشياء قد قيلت وهو خطأ الفلاسفة أصحاب الدلالة حين يحصرون اللغة كما لو أنها لا تتحدث الا عن نفسها : وأنها لا تعيش الا من الصمت ، وأن كل ما نلقيه على الأخرين قد نبت في ذلك البلد الكبير الأخرس الذي لا يتركنا أبداً . ولكن لأنه أحس في داخله بالحاجة الى الكلام ، فولد الكلمة كان كالقذيفة في أعماق خبرته الخرساء . ويعرف الفيلسوف أكثر من غيره أن المعاش هو المعاش المقال وأن اللغة المولودة في تلك الأعماق ليست قناعاًعلى الوجود ، ولكن ، أذا أستطعنا أن نتناولها من جديد بكل جذورها وكل أزدهارها الذي هو أكبر شاهد قيم على الوجود ، فلا تقطع أية مباشرة تكون كاملة بدونه ، وأن الرؤية نفسها والفكرة نفسها هي كما قيل «قد بنيتا كاللغة» وهما تعبيره لها قبل ظهور الحرف وقبل ظهور شيئ ما حيث لم يكن يوجد شيئ أو شيئ أخر . لدرجة أن مشكلة اللغة ليست الا مشكلة محلية ، أذا ما أريد ذلك – يعني : إذا اعتبرنا أن اللغة جاهزة ، فإن العملية الثانوية والتجريبية للترجمة ، الترميز واللاترميز ، واللغات المصنوعة ، والعلاقة التكنيكية بين صوت وبين معنى اللذين لا يربطها الا اصطلاح واضح فهما أذن قابلان للعزل بشكل مثالي ، ولكن على العكس اذا اعتبرت الكلمة المنطوقة صعوداً طبيعياً لأصطلاحات اللغة بواسطة ذلك الذي يعيش في داخلها والتفافاً داخلياً للمرئي وللمعاش حول اللغة ، والتفافاً للغة حول المرئي والمعُاش ، والتبادل بين تفصيلات منظره الأخرس وتفصيلات اللغة ، وأخيراً تلك اللغة الفاعلة التي لا تحتاج لان تترجم الى معان والى أفكار ، تلك اللغة – الشيئ التي تساوي في قيمتها ، السلاح ، والفعل والهجوم والإغواء ، لأنها تعمل على توازن العلاقات العميقة للمعاش حيث كان قد تكون ، والذي يعود للحياة وللفعل ، كما وكذلك للأدب والشعر ، حينئذ تكون اللغة أطروحة الفلسفة . والفلسفة نفسها لغة ، وأنها ترتكز على اللغة ولكن ذلك لا يجردها من أهليتها

لأن تتكلم اللغة أو أن تتكلم عن ما قبل – اللغة ، وعن العالم الذي يضاعفها : على العكس فالفلسفة هي لغة فاعلة ، تلك اللغة التي لا يمكنها أن تعرف نفسها الا من الداخل ، بواسطة التطبيق ، والمنفتحة على الأشياء التي تناديها أصوات الصمت ، والتي تواصل محاولة تفصيل الوجود الذي هو وجود كل وجود .

وسنخطئ بالمثل ، في تعريفنا للفلسفة كونها البحث عن الجواهر والانصهار في الأشياء ؛ والخطآن ليسا مختلفين تماماً . إن توجهنا نحو الجواهر الصافية بقدر صفاء من يراها والذي لا نصيب له في العالم ؛ أو نظرنا إذن من أعماق العدم ، أو حاولنا الاختلاط بالأشياء الموجودة في النقطة نفسها وفي اللحظة ذاتها حيث تكون تلك المسافة اللانهائية ، وذلك البعد المطلق ؛ فإن الحالتين هما تعبير بطريقتين : تحليق أو انصهار ، أي نفس العلاقة بالشيء نفسه . وهما هنا ايجابيتان . وليكن أن تستقر في مستوى المعلنات والتي هي النظام الخاص بالجواهر ، أو في داخل صمت الأشياء ، أو أن نثق تماماً باللغة ، أو على العكس ، لا نثق بها مطلقاً ، – فجهل مشكلة اللغة هنا هو جهل وساطة وقد تم تخفيض الفلسفة الى مجرد خطة وحيدة للمثالية ، أو الى خطة للوجود . وفي كلا الجانبين ، يراد أن يأتي شيء ليسد نظرتنا مطابقة داخلية للفكرة ، أو هوية الشيء بذاته ، – فنستبعد أو نخضع فكرة البعيد ، فكرة الأفق وأن يقدم كل وجود نفسه على مسافة ما ، لا يكون مانعاً أمام المعرفة بل هي على العكس ضمانها ، فذلك ما لا نبحث عنه . بل فقط أن يكون حضور العالم حضور جسده لجسدي ، وأن أكون منه ، ولا أكون هو ، هو الذي يقال ثم ينسى بعد ذلك : وتبقى المتيافيزيقا تطابقاً . ولتكن هناك كثافة اللحم تلك بيننا وبين «النواة الصلبة» للوجود ، فهو ما لا يتدخل في الوصف : وهذه الكثافة التي أخذتها لحسابي ، هي قالب اللاوجود الذي تحمله الذاتيه دائماً حول ذاتها . والحال أن ، سواء كانت مسافة لا نهائية أو بعداً مطلقاً ، نفياً أو تعريفاً فان علاقتنا بالوجود مجهولة بنفس الطريقة في الحالتين . وفي الحالتين يتم افتقاد تلك العلاقة لأنه من المعتقد أن تأكيدها يتم بالاقتراب أكثر من الجوهر أو من الشيء . وننسى أن ذلك الوجود المواجه لنا ، والذي أمامنا ، إن كنا نحن الذين نضعه أو هو موضوع في داخلنا كوجود موضوع ، هو من حيث المبدأ شيء ثانوي ومقطوع من أفق ليس «لاشيء» ، وهو ليس موجوداً «بالتكوين» . وننسى أن انفتاحنا وعلاقتنا الأساسية مع الوجود ؛ هو ما يعمل على أننا لا نستطيع أن نتظاهر بعدم الوجود ، ولا يمكن أن يتم ذلك في نظام الوجود الموضوع ، ولأنه تماماً هو الذي يعلمنا الحقيقي والخطأ ، وأن المخلوقات الموضوعية ليست عدماً ، وأن هنا الخبرة أو تلك ملتصقة دائماً الواحدة بالأخرى ، وأن مفاهيمنا وأحكامنا ومعرفتنا الكلية للعالم يمكنها أن تتغير وأن تحدد ، يقول هوسرل ، ولكنها لا يمكن أن تلغى وأمام الشك الذي يهاجمها تظهر مفاهيم أخرى وأحكام أخرى أكثر صواباً ، وذلك لأننا نوجد داخل الوجود وأنه يوجد شيء ما . لقد بين «برجسون» أن المعرفة الأساسية ليست تلك التي تود

الامساك بالزمن كما لو كان بين فكي كماشة ، أو التي تريد أن تحدده وتصفه بواسطة علاقات بين أجزائه ، أو أن تقيسه ، بل على العكس ، أنه هو الذي يقدم نفسه لذلك الذي لا يريد الا أن «يراه»[1] . ولأنه تماماً تخلى عن أمساك به ، يعود ويتصل بالاندفاع الداخلي بواسطة الرؤية : أن فكرة الانصهار أو التطابق تحل غالباً محل تلك الاشارات التي تنادي بنظرية للرؤية أو برؤية فلسفية تكون ذروة البعد الحقيقي في العلاقة مع «وجود» في حالة تفتح . . ويجب العودة الى فكرة البعد على مسافة ، وفكرة الحدس بالاصغاء او باللمس في الكثافة ، وفكرة رؤية هي رؤية الذات ، وانكفاء من الذات على الذات ، والتي تضع «التطابق» موضع السؤال .

ومن هنا سنرى أخيراً ماذا يعني التساؤل الفلسفي ، وهو ليس «ماذا يوجد» والشك حيث يكون الوجود مضمراً ، وليس «أنا أعرف أنني لا أعرف شيئاً» وحيث يخترقه اليقين المطلق للأفكار ، وانما «ماذا أعرف ؟» وحقيقة هو ليس التساؤل وأنما «ماذا أعرف ؟» وحقيقة هو ليس التساؤل الذي سأله «مونتيني» . لأن «الماذا أعرف» يمكن أن يكون النداء البسيط لتوضيح الأشياء التي نعرفها بدون أي دراسة لفكرة المعرفة . بل انها ستكون اذن واحدة من تلك الأسئلة عن المعرفة ، كما يمكن أن تكون أيضاً . . «أين أنا ؟» حيث لا نتردد الا في تسمية الكيانات : الفضاء ، المعرفة — والتي نتقبلها كحقائق في حد ذاتها . ولكنني حين أقول «ماذا أعرف» في سياق جملة ما ، فذلك نوع نوع أخر من السؤال يولد ، ولأنه يفيض على فكرة المعرفة ذاتها ، فهو يثير لا أدري أي مكان معقول حيث يجب أن توجد الأحداث ، الأمثلة ، والأفكار التي تنقصني ، وهو يوحي بأن التساؤل ليس طريقة مشتقة عن طريق قلب أو اسقاط الدلالة والايجابي ، ولا تأكيداً أو نفياً مغلفاً أو منتظراً لكنه طريقة طريفة تعني شيئاً كالقول ، بأنه سؤال — معرفة ، لا يمكن أن يتخطاه من حيث المبدأ أي معلن أو أية اجابة ، فربما أذن يكون ذلك التساؤل طريقة صحيحة لعلاقتنا مع الوجود كما لو كان هو الناطق الصامت أو الأخرس بأسئلتنا . «ماذا أعرف» ؟ هو ليس فقط ماذا يعني أن أعرف ؟» ، وكذلك هو ليس فقط من أكون» ؟ وانما في النهاية : هو «ماذا يوجد» ؟ وحتى ماذا يعني هذا الـ «ماذا يوجد» ؟ وهذه الأسئلة لا تطالب بعرض شيء ما كان قد قيل ، ويضع بذلك نهاية لها ؛ وأنما تطلب الكشف عن وجود ليس موضوعاً ، لأنه ليس في حاجة لأن يكونه ، لأنه يوجد في صمت خلق كل تأكيداتنا ، وكل نفينا وحتى وراء كل الأسئلة المتكونة ، ولكن ليس لكي ينساها في صمته ، أو لحبسها في ثرثرتنا ، ولكن ، لأن الفلسفة هي اعادة الصمت والكلام الى وضعها ، أحدهما في الأخر : «أنها الخبرة (. . .) الخرساء ، التي يجب كذلك أن تصحبها الى التعبير الخالص عن معناها الخاص»[2] .

---

١ — الفكر والحركة . برجسون ، الكان — باريس ١٩٣٤ ، ص ١٠

٢ — «هوسرل» ، تأملات ديكارتية ، الترجمة الفرنسية ، فران ، باريس ١٩٤٧ .

التداخل - التقاطع البصري

أذا كان حقيقة أن الفلسفة حال اعلانها عن نفسها تأملاً أو تطابقاً تحكم مسبقاً بما ستجده ، فأنه يجب عليها مرة أخرى أن تتناول كل شيء من جديد وترمى بكل الأدوات التي أستحوذ عليها التأمل والحدس ، وأن تستقر في مكان لم يتميزا فيه بعد ، وفي خبرات لم تتكون بعد والتي يقدم لنا كل شيء مرة واحدة مختلطاً ، الذات والموضوع ، الوجود والجوهر ، وكلها تعطيها أذن الوسائل لأعادة وصفها ، فالرؤية ، الكلام وحتى التفكير - مع بعض التحفظ ، لأنه أذا ما ميزنا تماماً التفكير عن الكلام . فسنكون مسبقاً في نظام التأمل ، - وهي كلها خبرات من ذلك النوع الذي لا يرد ، بل هو اللغز . . وهي تحمل اسما في جميع اللغات ، ولكنه أسم يحمل فيها كلها كذلك باقة من المدلولات وغابة من المعاني الحقيقية والمجازية ، لدرجة أنه لا يوجد ولا واحد من هذه الأسماء ، كما هو الحال بالنسبة للعلم ، ولا واحد يمكنه أن يقدم المعرفة بأعطاء معنى محصوراً لما هو مسمى مثلاً ، أنه على الأكثر أشارة مكررة وأصرار على التذكير بسر مألوف بقدر ما هو قابل للشرح ، وبنور يظل وهو ينشر ضوءه على الغير يظل أصلاً في الظلام . وأذا ما أستطعنا أن نجد في ممارسة النظر والكلام بعض المراجع الحية ، التي تهيء لها قدراً معيناً في اللغة ، ربما تعيننا هذه المراجع الحية على أعداد أدواتنا الجديدة ، وفي المقام الأول ، على فهم بحثنا نفسه وتساؤلنا نفسه . ويبدو المرئي حولنا كما لو أنه يستقر في داخل نفسه . أنه كما لو أن رؤيتنا تتكون داخل قلبه ، أو كما لو أنه توجد مخالطة بيننا وبينه ، مخالطة لصيقة جداً كما بين البحر والشاطئ ، ومع ذلك ، فليس من الممكن أن ننصهر فيه ولا أن يمر فينا ، لأن الرؤية حينئذ ستختفي في نفس اللحظة التي تتكون فيها بواسطة أختفاء أما الرائي أو المرئي . فأن ما هناك أذن ، ليست أشياء مطابقة لنفسها ، ستقدم نفسها بعد ذلك الى الرائي وهو كذلك ليس رائياً فارغاً في البدء ، وسينفتح عليها بعد ذلك ، ولكنه شيء لن نعرف كيف نكون أقرب اليه الا بلمسه بنظراتنا ، وأشياء لا يمكن أن نحلم برؤيتها عارية ، لأن نظرتنا نفسها تغلفها وتغطيها بلحمها . فمن اين اتى ذلك الذي وهو يحدث يتركها في مكانها ، كما تكون الرؤية التي ناخذها منها تبدو لنا وكأنها تأتي منها ، وأن أصبحت مرئية ، أيكون ذلك تقهقراً لوجودها السامي ؟ ما هو طلسم اللون هذا ، وتلك الفضيلة الفريدة للمرئي التي تعمل على أن يكون ، وهو مرصود نهاية نظرتي ، يكون أكثر من مجرد أضافة لرؤيتي وهو الذي يفرض على ذلك كسلسلة لوجوده السامي ومن أين أتى ذلك الذي يجعل نظرتي وهي تغلفها لا تخفي شيئاً منها ، وأنها أخيراً وهي

تغلفها آنما تكشفها[1] ؟ ويجب أن نفهم دائماً أن ذلك الأحمرار تحت عيني ليس كما يقال دائماً ، ماهو ؟ أنه غشاء رقيق من وجود بلا كثافة ، رسالة في نفس الوقت غامضة وحقيقية قد أستلمناها أو لم نستلمها ، والتي نعرف أذا ما تسلمناها كل ما نريد أن نعرفه فيها ، والتي لا يوجد فيها وفي مجملها شيئ لنقوله . وهو يتطلب أن يبقى في مكانه ، ولو لفترة ، وهو يطفو من أحمرار ، غير محدد تماماً ، وأكثر عمومية كذلك ؛ وحيث نظرت ، تورطت نظرتي قبل أن أميزه كما يقال دائماً ، وأذا ما أجدني الأن قد ميزته ، تنغرز نظرتي فيه ، في بنيته المحددة ، أو أذا ما بدأت عيوني مرة أخرى تتحرك في المحيط ، فأن الـ (ماهو» ، سيستعيد وجوده الهلامي ، وشكله المحدد والمتضامن مع تجسيد معين أو نسيج صوفي ، معدني ، أو مسامي (؟) ، فأن القليل جداً منه يوجد بأتجاه هذه المساهمات . لقد قال «كلوديل» ما معناه تقريباً ، أن زرقة معينة للبحر هي زرقاء لدرجة أن الدم يكون أكثر أحمراراً . واللون ، هو مع ذلك متغير في بعد أخر للتغير ، أي بعد علاقاته مع المحيط : ولن يكون هذا الأحمرار ما هو الا بأرتباطه من مكانه بالوان حمراء أخرى حوله ، يتبلور معها أو مع الوان أخرى يسيطر عليها أو تسيطر عليه ، يجذبها أو تجذبه ، يبعدها أو تبعده . بأختصار ، أنها عقدة معينة في بنية شبكة المتزامن . أنه تجسيد للرؤية ؛ وهو ليس ذرة . وبالأحرى ، هل أن الثوب الأحمر بكل خيوطه يعود الى نسيج المرئي ، وبواسطته ، الى نسيج لوجود مرئي . أن التقسيمات في ميدان الأشياء الحمراء التي تشمل الواح السقوف ، وعلم حراس الثورة ، وبعض الأراضي بالقرب من «ايكس» أو من «مدغشقر» ، هي موجودة كذلك في الثياب الحمراء والتي تشمل الى جانب ثياب النساء ، ارواب الأساتذة ، والقسس ، والمدعين العامين ، وكذلك أطقم الزينة والملابس الرسمية . والأحمر هنا ، حرفياً ، ليس هو نفس الشيئ وذلك تبعاً لظهوره في هذا التبلور أو ذاك ، أو حسب ما يندفع في داخله الجوهر الخالص لثورة ١٩١٧ ، أو جوهر الأنوثة الخالدة ، أو جوهر المدعي العام ؛ أو جوهر الغجر الذي يرتدون كما جنود الخيالة الذين كانوا يسيطرون منذ خمس وعشرين سنة على أحد

---

١ – الجمل التالية كانت موضوعة داخل النص الأصلي بين قوسين :

وذلك لأن النظرة هي تفسها تداخل من الرائي في المرئي ، وبحثاً عم نفسه ذاتها ، والذي هو منه وفي داخل المرئي – ذلك أن ما هو مرئي من العالم ليس غلافاً للتساؤل : «من أي نوع هو ؟» ولكن ما هو موجود بين هذه التساؤلات عن النوع هو نسيج يصل بين الأفاق الخارجية والداخلية – أنه كما لحم يقدم للحم يكون للمرئي فيه وجود بالذات ، وهو خاصتي – واللحم كما رؤية وتعميم للرؤية ، وهو سؤال وجواب . . . الأنفتاح بواسطة اللحم : ورقتا جسدي وأوراق الرؤية . . . فجسدي مثال أجزائه بالعالم ، وفي مواجهته وأن كل ذلك يعني : العالم ، اللحم ، ليس كما الحدث أو خلاصة أحداث ، وأنما مكان نقشت عليه الحقيقة : والخطأ هنا قد تمِ حصره ، ولكنه ليس ملغياً .

مشارب الشانزلزية . أن لوناً أحمراً معيناً ، هوكذلك حجيرة مأخوذة من أعماق العوالم الخيالية . وأذا ما أعتبرنا كل تلك المساهمات ، سنلاحظ أن لوناً مجرداً وبشكل عام ، مرئياً ، ليس جزءاً من وجود صلب تماماً ، يصعب كسره ، يقدم مجرداً الى رؤية لا يمكن أن تكون شاملة أو معدومة ، وأنما على الأكثر نوع من منعطف بين أفاق خارجية وأفاق داخلية منفرجة دائماً ، أي شيئ يأتي ليلمس بهدوء ويتردد صداه عن بعد في مختلف مناطق العالم الملون أو المرئي ؛ وتنويعه معينة ؛ وتشكيل خيالي لذلك العالم ، وهو لون أو شيئ أقل من كونه أختلافاً بين الأشياء والألوان ، أنه تبلور مؤقت للوجود الملون أو للمرئي وبين الألوان والمرئيات المزعومة ، سنجد النسيج الذي يضاعفها ، يؤكدها ، يغذيها ، والذي هو ليس «الشيئ» وأنما أمكانية وكمون ولحمة الأشياء .

وأذا ما عدنا الى الرائي ، سنقرر بأن ذلك ليس تشابهاً أو مقارنة عامة ، بل يجب ان يؤخذ حرفياً . لقد قلنا أن النظرة تغلف ، تمس تتزاوج مع الأشياء المرئية ، كما لو أنها كانت معها في علاقة أنسجام قد أعدت مسبقاً ، كما لوكانت تعرفها قبل أن تعرفها ، وهي تتحرك على طريقتها في أسلوبها المتقطع الآمر ، ومع ذلك فأن المناظر التي أحصل عليها ليست أي شيئ كان ؛ فأنني لا أنظر الى سديم ؛ وأنما أنظر الى أشياء لدرجة أنه لا يمكن القول أخيراً اذا ما كان هو أو أذا ما كانت هي التي تأمر . فما هو ذلك الأمتلاك المسبق للمرئي ؟ وما هو معنى فن أستجوابه هذا تبعاً لرغباته ، ما هو ذلك التفسير الملهم ؟ ربما سنجد الأجابة في اللمس الملموس حيث يكون السائل والمسؤول أكثر قرباً ، ومع ذلك تكون أجابة العين تنويعة واضحة . ومن أين يأتيني أن أعطي ليدي وعلى وجه الخصوص ، تلك الدرجة وتلك السرعة وذلك الأتجاه للحركة القادرة على أن تجعلني أحس بالأنسجة الناعمة والخشنة ؟ لابد أنه يوجد بين الأكتشاف الذي علمتني أياه ، وبين حركاتها وما المسه ، توجد علاقة ما ، مبدئية ، صلة ما ، ليست هي تبعاً لها فقط كما أقدم الاميبا ، أوكما التشويهات الغامضة والخيالية للفضاء المجسد ، وأنما تكون الدافع والأنفتاح على عالم ملموس . ولن يحدث ذلك الا أذا كانت يدي محسوسة من الداخل في نفس الوقت الذي يمكن فيه الوصول اليها من الخارج ، وهي نفسها متأرجحة ؛ وبالنسبة ليدي الأخرين مثلاً ، أذا ما أخذت مكاناً بين الأشياء التي تلمسها ، فأنها ستكون بشكل ما واحدة منها ، وتفتح أخيراً على وجود متأرجح تكون هي جزءاً منه كذلك وبواسطة ذلك التقاطع المستمر في داخلها بين اللامس والمتأرجح ، ستتداخل حركاتها الخاصة بالعالم الذي تسائله ؛ وتوضع تلك الحركات على نفس خارطته ، وينطبق النظامان أحدهما على الأخركما ينطبق نصفا البرتقالة . ولا يختلف الأمر كذلك بالنسبة للرؤية ، بأستثناء كما يقال ، أن الأكتشاف هنا والمعلومات التي يجمعها لا تعود «لنفس المعنى» . ولكن عدم تحديد المعاني هنا شيئ فظ . فلقد وجدنا مقدماً في

اللمس خبرات ثلاث ومتميزة تتكامل وثلاثة أبعاد تتقاطع ولكنها مميزة : لمس الناعم والخشن أي لمس الأشياء – شعور سلبي للجسد ولفضائه – وأخيراً لمس حقيقي للمس ، عندما تلمس يدي اليمنى يدي اليسرى أثناء لمسها للأشياء ، وبواسطة ذلك اللمس الحقيقي يتحول «الذات اللامس» الى مصاف الملموس ، وينزل في الأشياء لدرجة أن اللمس يتم من وسط العالم وكما لو كان في داخل الأشياء . وبين الأحساس الكتلوي الذي أشعر به عند لمسي الحقيبة التي أنا محبوس في داخلها ، وبين السيطرة من الخارج التي تمارسها يدي على يدي ، توجد أختلافات بقدر ما توجد حركات لعيني الى التغيرات التي تحدثها في المرئي . وكما هو على العكس ، فأن كل خبرة للمرئي أعطيتها دوماً قرينة حركات النظرة ، ينتمي المنظر المرئي الى اللمس بقدر ما تنتمي اليه «الصفات الملموسة» لا أكثر ولا أقل . ويجب أن نعتاد على فكرة أن كل مرئي قد تم تصميمه في المتأرجح ، وأن كل وجود ملموس موعود بطريقة ما للرؤية ، وأنه يوجد تعد وتخط ليس فقط بين الملموس واللامس ، وأنما كذلك بين المتأرجح والمرئي المحفور فيه ، كما وبالعكس ، فهو ذاته ليس عدماً للرؤية وليس بدون وجود رؤيوي . فطالما أن نفس الجسد يرى ويلمس ، فأن المرئي والمتأرجح ينتميان لنفس العالم . وهذه معجزة قليلاً ما تلاحظ أن كل حركة من عيني – وأكثر من ذلك ، كل تغير لمكان جسدي – كلها لها مكانها في نفس العالم المرئي بواسطتها أفضل وأكتشف ، تماماً كما هو العكس ، أن كل رؤية لها مكان ما في الفضاء الملموس . ويوجد أرتفاع مضاعف ومتقاطع للمرئي في المتأرجح وللمتأرجح في المرئي ، والخارطتان كاملتان ومع ذلك فهما لا تختلطان . وكل جزء منها هو جزء كامل ومع ذلك لا يمكن تركيبهما .

اذن وحتى بدون الدخول في الأنطباعات الخاصة للمرئي وللرائي ، فأننا نعرف أنه طالما أن الرؤية هي لمس بواسطة النظرة ، فيجب أن تنتظم في نظام الوجود الذي تكشفه لنا ، ويجب الا يكون ذلك الذي يرى ، غريباً على العالم الذي يراه . فحين أرى يجب (وكما يدلل عليه تماماً المعنى المزدوج لكلمة) يجب أن تتضاعف الرؤية برؤية أضافية أو برؤية أخرى : أنا نفسي مرئي من الخارج تماماً كما سيراني أخر ، مقيماً في منتصف المرئي وفي طريقي للأهتمام به من مكان معين ، ولن نفحص الأن الى أي مدى تسير هوية الرائي والمرئي ، أذا ما كانت لدينا عنها خبرة كاملة أو اذا ما كان ينقصها شيٌ ما ، وما هو؟ يكفينا الأن . أن نقرر أن ذلك الذي يرى لا يمكنه أن يمتلك المرئي الا اذا كان مملوكاً ، اذا كان «منه»[1] اذن ومبدئياً حسبما عليه تفصيل النظرة والأشياء ، أن نقرر أنه واحد من المرئيات قادر بعودة بسيطة على رؤيتها هو ، الذي كان واحداً منها[2] .

---

١ – أي أنه أذا كان جزءاً من لحمه ، من نسيجه .
٢ – المرئي ليس صفراً للمتأرجح ، ولا المتأرجح ليس صفراً للمرئي (أذن علاقة تعد) .

وحينئذ نفهم لماذا في نفس الوقت نرى الاشياء نفسها من مكانها حيث هي موجودة ، وتبعا لوجودها الذي هو طبعا اكثر من وجودها المدرك ، ونكون في نفس الوقت مبعدين عنها بكل ثقل النظرة والجسد . ذلك ان تلك المسافة ليست عكس ذلك البعد ، انها ممنوحة له بعمق ، بل هي مرادفها ذلك ان سمك اللحم بين الرائي والشيئ هو مكوّن لرؤيته لها ، كما هو مكوّن لتجسدها فيه ؛ انه ليس عائقا بينه وبينها ، انما هي طريقتها للاتصال . ولنفس السبب ، اجدني في قلب المرئي واجدني بعيدا عنه : والسبب هو انه كثيف ومن هنا بالطبع هو مرصود لرؤية جسد .

ان كل ما يوجد في الـ (ما هو) ولا يمكن شرحه في داخل اللون ليس سوى طريقة مختصرة حاسمة ، لكي تقدم في شيئ ما واحد ، وفي نبرة واحدة للوجود ، رؤى ماضيه ، ورؤى قادمة في كتل كاملة . وانا الذي ارى فان لي اعماق ايضا مستندا على ذلك المرئي نفسه الذي اراه والذي ينغلق خلفي ، انني لا عرف ذلك جيدا . ان سمك الجسد ، بعيداً من أن يتناقض مع سمْك العالم ، هو على العكس ، الطريقة الوحيدة التي املكها للذهاب الى قلب الاشياء فيجعل منى عالماً ويجعل منهم لحما .

الجسد المحاط نفسه ليس «شيئا» ، او مادة كتلك المادة بين الخلايا ، او نسيجا موصلا بل هو حساس بذاته وذلك يعني ، ليس هذا العبث القائل : لون يرى أو سطح يُلمس ؛ وانما هو تلك المفارقة (؟) : مجموعة من الالوان والسطوح يسكنها لمسُ ورؤية اذن حساس مثالي ، يقدم لذلك الذي يسكنه ويحسه يقدم لهُ ما يجعله يحس بكل ما هو في الخارج وشبيه به لدرجة انه ، مأخوذ من نسيج الاشياء فهو يسحبه اليه ، يتجسد فيه ، وبنفس الحركة يوصل الى الاشياء التي ينغلق عليها تلك الهوية بدون تركيب وذلك الاختلاف بدون معارضة وتلك المسافة من الداخل والخارج والتي تكون سرّه الاصلي ، سر ولادته[1] . ويوحدنا الجسد مباشرة مع الاشياء بواسطة تطوره الخاص ، وذلك بربط المخططين المصنوع هو منهما ، احدهما بالآخر ، وشفتيه الاثنتين : الكتلة الحاسة التي هي هو ، وكتلة المحسوس حيث يولد بواسطة عملية الفرز والتي يبقى مفتوحا عليها كما الرائي . انه هو ، وهو فقط ، لانه وجود ذو بعدين ، والذي يستطيع ان يقودنا الى الاشياء نفسها ، التي ليست مخلوقات مسطحة وانما مخلوقات ذات اعماق لا يمكن لاي ذات محلقة ان تصل اليها وانما هي منفتحة لهذه الذات وحدها التي يتعايش معها ، اذا كان

١ – وتدخل هنا تلك الجمل بين قوسين في سياق النص : ويمكن القول اننا ندرك الاشياء نفسها واننا نحن العالم الذي يفكر في نفسه . او ان العالم هو في قلب لحمنا . وعلى اي حال فباعترافنا بوجود علاقة جسد – عالم ، فانه يوجد تشعب لجسدي وتشعب للعالم واتصال بين داخله وخارجي وبين داخلي وخارجه .

ذلك ممكنا ، في نفس العالم . وعندما نتكلم عن لحم المرئي ، فنحن لا نبحث في تطور واصول الجنس البشري ، ونصفُ عالماً مغطى بكل اسقاطاتنا وخزانا معداً لكل ما يمكن ان يكونه تحت القناع الانساني . على العكس اننا نريد ان نقول ان الوجود الحي ، كوجود ذي اعماق . متعدد الاوراق او متعدد الوجوه ، هو وجود كامن وعرض لنوع من الغياب ، وصورة من الوجود الذي يكون جسدنا الحساس ، هو تنويعه واضحة جدا ولكن ، حيث المفارق المكوّن يوجد مسبقا في كل مرئي : ان المكعب يجمع مسبقا في ذاته مرئيات لا يمكن امتلاكها ، كما جسدي هو في لحظة واحدة جسد ظاهرة وجسد موضوع واذا ما وجد اخيرا كما هو تماما فان ذلك يكون حدث بالقوة . وان ما نسميه مرئيا فانه كما قلنا ، صفة راسخة لنسيج ما ، سطح لعمق ما ، كأس فوق وجود كثيف ، بذرة او جسيمة حملتها موجة من الوجود . فطالما ان المرئي كله دائما خلف المظاهرة التي نراها من الوجود ، او بعدها او بينها ، فلا يوجد تواصل نحوه الا بواسطة خبرة تكون كما هو ، خارج نفسها : وبهذه الصفة ، وليس كحامل لذات مدركة ، يامر جسدنا المرئي من اجلنا ، ولكنه لا يشرحه ولا يوضحه انما يعمل على تركيز سر رؤيته المبعثرة تلك ؛ ويتعلق الامر هنا تماما بمفارق للوجود لا بمفارق للانسان .

وبالتأكد ، فبين «جانبي» جسدنا ، الجسد الحساس والجسد الذي يشعر – وهو ما سميناه قبلا الجسد الموضوع والجسد الظاهرة – يمكننا ان نجيب بوجود هوة اكثر من كونها مسافة تفصل بين الداخل الذات وبين الاجل الذات . انه سؤال ، لا يمكن تفاديه ، لمعرفة كيف يمكن للمحسوس الحساس ان يكون كذلك فكرة . ولكننا هنا ، وفي محاولتنا لتكوين مفاهيمنا الاولى بطريقة نتفادى بها مآزق الكلاسيكية ، لا يجب ان نقبل بالصعوبات التي يمكن ان تقدمها لنا عند مجابهتها بمفكر يجب علينا ان نراه هو نفسه . فايجابا او سلبيا ، نحن نمتلك جسدا ، يعني ليس موضوع فكرة دائمة ، وانما لحماً يتعذب اذا ما جرح وأيد تلمسه ، نعرف ذلك : ولا تكفي الايدي لكي تلمس ، ولكن عندما نقتنع ولذلك السبب فقط بان ايدينا لا تلمس ، ونحيلها الى عالم الموضوعات والادوات فان ذلك سيكون تفريقا بين الذات والموضوع وتخلياً مسبقا عن فهم الحساس والحرمان من اضوائه . اننا على العكس نقترح ان نتناوله حرفيا في البداية ونقول اذن ، ان جسدنا هو وجود ذو وريقتين ، من جهة هو شيٌ بين الاشياء ومن جهة اخرى ، هو من يراها ويلمسها ؛ ونقول ذلك لانه حقاً يجمع من داخله هاتين الصفتين كما ان انتماءه المزدوج الى نظام الموضوع ونظام الذات يكشفنا بين نظامي العلاقات غير المنتظرة . فاذا كان للجسد ذلك الانتماء المزدوج فلن يكون ذلك صدفة لا يمكن ادراكها . انه يعلمنا ان كل واحدة تنادي الاخرى . لانه اذا كان الجسد شيئا بين الاشياء ، فذلك يكون بشكل اقوى واعمق منها : انه ، كما قلنا فهو منها ، وذلك يعني انه ينفصل فوقها ومن هذا القياس ، ينفصل منها .

انه ليس فقط شيئا مرئيا ، في الواقع (انا لا ارى ظهري) ، انه مرئي بحق فهو يقع تحت رؤية محتومة ومؤجلة . وبالتبادل اذا كان يلمس ويرى ، فلا يعني انه يجد المرئيات امامه كما مواضيع : انها حوله ، انها تدخل حتى في نطاقه ، انها داخله ، وهي تغطي نظراته ويديه من الداخل ومن الخارج . اذا ما لمسها ورآها فذلك فقط لكونه من نفس العائلة ، مرئي ومتأرجح هو نفسه ، ويستخدم وجوده واسطة للمساهمة في وجودها وان كلا من الوجودين نموذج مثالي احدهما للآخر ، وان الجسد ينتمي لنظام الاشياء كما العالم هو لحم عالمي ولا يجب ان تقول حتى ، كما فعلنا منذ لحظة ان الجسد متكون من ورقتين والتي تعود احداها «للحساس» وتتضامن مع باقي العالم ؛ فلا توجد داخله وريقتان او شريحتان ، فهو اساسا ، ليس شيئا مرئيا فقط ، ولا رائياً فقط ، انه المرئي الهائم احيانا والمجتمع احيانا اخرى . وبهذه الصفة هو لا يوجد داخل العالم ، وهو لا يملك كما في نطاق خاص ، رؤيته للعالم : انه يرى العالم نفسه ، عالم الجميع ، ومن غير ان يكون عليه ان يخرج من «ذاته» لانه ليس كله تماما ، ولان عينيه ويداه ليست شيئا آخر غير ذلك الانتماء لمرئي ، لمتأرجح – معيار لكل اولئك الذين يشبههم ، والذين يجمع منهم الشواهد بواسطة سحر هو الرؤية ذاتها واللمس ذاته ، والحديث عن وريقات او عن شرائح فذلك ايضا هو تسطيح وتعارض لما يتعايش داخل الجسد الحي القائم ، تحت وطأة نظرة متأملة ، فاذا ما اردنا استخدام الاستعارات فيجب ان نقول ان الجسد المحسوس والجسد الحساس هما كوجهي العملة ، او هما قطعتان دائريتين لنفس المسافة والتي اذا رايناها من اعلى فهي تسير من اليسار الى اليمين ومن اسفل تسير من اليمين الى اليسار ، ولكنها ليست سوى حركة واحدة في مرحلتين والامر ، ان كل ما نقوله عن الجسد المحسوس يتردد على الحساس كله والذي هو جزء منه ، وكذلك على العالم واذا كان الجسد جسدا واحدا في حالتيه فهو يندمج مع الحساس كله ؛ وبنفس الحركة يندمج هو نفسه في «حساس داخل ذاته» . ويجب علينا ان نتخلى عن الاحكام المسبقة المتوارثة التي تضع الجسد في داخل العالم والرائي داخل الجسد ، او بالعكس ، العالم والجسد داخل المرئي كما لو كان داخل صندوق . فاين نضع حدود الجسد والعالم ، طالما ان العالم هو لحم ؟ واين نضع الرائي داخل الجسد طالما انه وبكل الحقيقة ، لا يوجد داخل الجسد الا «ظلمات محشوة باعضاء» ، يعني بالمرئي ايضا ؟ ان العالم المرئي ليس داخل جسدي ، وجسدي ليس «داخل» العالم المرئي بصفة نهائية : لحم منطبق على لحم ، فالعالم لا يحيطه وليس محاطا به ، والمساهمة والانتماء الى المرئي لا تغطيها الرؤية ولا تتغطى بها تماما ، وان الغشاء الرقيق الظاهري للمرئي ليس لرؤيتي ولا لجسدي . ولكن العمق تحت ذلك السطح يحتوي جسدي ويحتوي اذن رؤيتي . وان جسدي كشيءٍ مرئي يحتويه المنظر الكبير . ولكن جسدي الرائي يضم

الجسد المرئي . وكل المرئيات معه . ويوجد اندماج وتشابك لاحدهما داخل الآخر . او على الاكثر ، يجب علينا مرة اخرى ان نتخلى عن الفكر بخطط وباهداف ؛ وتوجد دائرتان ، او دوامتان او فلكان يشتركان في المركز عندما اعلن بسذاجة ، ولكنني طالما اتساءل يبتعد كل منهما وفي وهن ، عن المركز في علاقته بالآخر .

وعلينا ان نتساءل ما الذي وجدناه تماما في ذلك الالتصاق الغريب للرائي وللمرئي . توجد رؤية ، ويوجد لمس . وعندما يدور مرئي معين ومتأرجح معين على المرئي كله ، وعلى كل المتأرجح الذي هو جزء منه ؛ او ما يجد نفسه فجأة محاطا بهم ، او حين تتكون بينه وبينهم ، وبواسطة تعاملها ، تتكون رؤية . يتكون متأرجح في داخل ذاته ، وهما لا ينتميان بالمعنى الحقيقي لا الى الجسد كحدث ولا الى العالم كحدث ، تماما كما يحدث على مرآتين ، احداهما في مقابل الاخرى ، حيث تتوالد سلسلتان غير محدودتين من الصور المحصورة والتي لا تنتمي في الواقع الى اي من السطحين ، طالما ان كلا منهما ليست الا جوابا للأخرى فهما يكونان زوجاً اكثر حقيقة من المرآتين وذلك لدرجة ان الرأي وهو مأخوذ بذلك الذي يرى ، فانه ايضا انما يرى نفسه هو : ويوجد هنا نرجسية اساسية لكل رؤية ، وانه ولنفس السبب فان الرؤية التي يمارسها يعاينها هو ايضا من قبل الاشياء ، وانه تماما كما قال كثيرون من الرسامين ، انني اشعر بالشيء يراني وان فعاليتي هي سلبية بطريقة مماثلة – وهو المعنى الثاني والاعمق لهذه النرجسية ليس ان يرى في الخارج كما يراه الآخرون ، محيط جسد يسكنه ؛ وانما يجب ان يكون مرئيا من قبله هو ، من نفسه ذاتها ، بقاء في داخله ، هجرة في داخله ، وجود خاضع مأسور ، مستلب بواسطة الطيف لدرجة يتبادل فيها الرائي والمرئي ولم نعد بعد نعرف من يرى ومن هو خاضع للرؤية انها تلك الرؤية وذلك التعميم للمحسوس في ذاته وذلك المجهول الفطري لنفسي ذاتها والذي سميناه قبلا اللحم . ونحن نعرف جيدا انه لا يوجد له اسم في الفلسفات التقليدية لكي نوضح ذلك . فاللحم هنا ليس (مادة) بمعنى جسيات للوجود تضاف الى ذاتها او تستمر ليتكون الوجود . ولم يعد المرئي (الاشياء كما جسدي) لم يعد هو كذلك من مادة نفسية أجل ما قد تكون ويعرف الله وحده كيف انني منقاد للوجود بواسطة اشياء موجودة حقيقية وتؤثر في الواقع على جسدي . وبشكل عام ، لا يوجد حدث او مجموعة احداث «مادية» ولا «روحية» ، واكثر من ذلك لا يوجد استعراض من اجل العقل : فالعقل لا يستطيع ان يظل مأسورا لاستعراضاته . انه يانف من الاندماج في المرئي الذي هو ضروري جدا للرائي . اللحم ليس مادة ، ليس مادة ، ليس عقلا ليس جوهرا ويجب ان نستخدم الكلمة القديمة «العنصر» لتعريفه بالمعنى الذي نستخدمها فيه لنتحدث عن الماء ، والهواء ، والارض ، او النار ، يعني بمعنى شيء ما يوجد في منتصف

الطريق بين الفرد الحيزي – المكاني» وبين الفكر ، نوع من مبدأ مجسد يقدم اسلوبا للوجود في كل مكان يوجد فيه جزئية منه ، واللحم في هذا المعنى هو «عنصر» للوجود وهو ليس حدثا ، او مجموعة احداث ، ومع ذلك فهو التصاق بالمكانية وبالآنية . واكثر من ذلك : هو تدشين لـ «اين» «ومتى» ، امكانية للحدث ومتطلباته ، وباختصار اصطناع ، يجعل الحدث حدثاً . وهو في نفس اللحظة ما يجعل للأحداث معنى ما اي ان الاحداث الجزئية تنظم حول «شيئ ما» لانه اذا كان هناك لحم ، يعني اذا كان الوجه المخفي للمكعب يسطع في مكان ما بقدر ذلك الوجه الذي اراه تحت عيني او يتعايش معه ، واذا كنت انا الذي ارى المكعب فانني أتبع المرئي وانا مرئي مع ذلك ، واذا كنا قد أخذنا هو وانا معا ، في نفس «العنصر» ، ايجب ان تقوله عن الرائي او المرئي ؟ – ان ذلك التماسك والرؤية المبدئية تجعله ينتصر على كل خلاف مؤقت وان كل رؤية او كل مرئي جزئي يخفق فيه نهائيا ولكنه مقدما لا يلغيه ، مما يترك فيه نقصا – وبوجه أفضل يستبدله برؤية او رائي اكثر تكاملاً تبعا لمبدأ الرؤية ذلك المبدأ الذي ينادي ، فزعا من الفراغ ، ينادي مقدما الرؤية والرائي الحقيقين ليس فقط كبدائل لاخطائهما وانما ايضا كشرح وكتبرير لها لدرجة انها كما قال هو سرل جيدا ، لم تمح كليةً بل «حوصرت» . . . تلك هي النتائج الغريبة التي نحصل عليها عندما نأخذ الرؤية مأخذ الجد ، وعندما نسائلها وبالتأكيد يمكننا ان نمتنع عن ذلك وان نتخطاه ولكن ذلك سيؤدي الى ان نجد بقايا التطور الانطولوجي للمرئي ، مشوشة ، غير مميزة ولا واضحة بل ومختلطة مع بقايا نظريات المعرفة التي نملكها والتي يتداولها العلم كيفما كان . ونحن بالتأكيد لم ننته بعد من تقليبها على كل وجوهها ، ولا يعنينا هنا في هذا المخطط الاجمالي الاولى الا ان نستشف ذلك الميدان الغريب الذي يتوصل اليه التساؤل الحقيقي . . .

أما الميدان ، فأن ما سنلاحظه بسرعة هو أنه لا محدود . وأذا أستطعنا أن نبين أن اللحم هو مفهوم أخير ، وأنه ليس وحدة بين جوهرين ، قسمة بينهما ، وأنما لأنه يمكنه التفكير في نفسه . وأذا كانت توجد علاقة من المرئي الى نفسه تخترقني وتكونني وأنا أرى ، فأن هذه الدائرة التي لا أصنعها والتي تصنعني ، وهذا الدوران للمرئي على المرئي ، يمكنه أن يعبر وأن يحي أجساداً أخرى كجسدي . وأذا ما أستطعت أن أفهم كيف تولد تلك الموجة ، وكيف أن المرئي الموجود هناك هو في ان واحد منظري كذلك ، فبالأحرى هل أستطيع أن أفهم أنه في مكان أخر ينغلق هو على نفسه وأنه توجد مناظر أخرى كمنظري . وأذا ما ترك نفسه يستجيب لواحد من أجزائه ، فأن مبدأ الأستجابة قد أكتسب ، وأصبح الميدان مفتوحاً أمام نرجسيات أخرى ، أي «لتداخل ما بين المواد» .

أذا كانت يدي اليسرى تستطيع أن تلمس يدي اليمنى حين تلمس المتأرجحات ؛ تلمسها

وهي تلمس وتعيد اليها لمسها ، فلماذا عندما ألمس يد شخص أخر ، لا ألمس فيها نفس القدرة التي لمستها في يديّ على التزاوج مع الأشياء ؟ والحقيقي هو أن الأشياء التي نعنيها تعود لي ؛ وتدور كل العملية ، كما يقال ، «في داخلي» ، في منظري ؛ بينما أن القصد هو تعيين شخص أخر لتلك العملية ، وعلى العكس ، عندما تلمس أحدى يدي الأخرى ، فأن عالم كل منها ينفتح على عالم الأخرى ، لأن العملية يمكن أن تقلب أذا أردنا ، وأن كلتيهما ينتميان كما يقال لفضاء واحد من الوعي ؛ وأن شخصاً واحداً يلمس شيئا واحدا عبر الأثنتين . ولكن لكي تفتح يداي الأثنتان على عالم واحد ، لا يكفي أن تقدما الى «وعي» وحيد : أو حينذاك ، فأن الصعوبة التي تشغلنا ستختفي أيضاً ، وكذلك فأن الأجساد الأخرى المعروفة مني كما جسدي ، ستتعامل مع نفس العالم الذي أتعامل معه . لا ، أن يدي الأثنتين تلمسان نفس الأشياء لأنها أيدي نفس الجسد ، مع أن كلاً منهما لها خبرتها الملموسة ؛ أنما أذا كنا مع ذلك على صلة مع متأرجح واحد ، فذلك أنه توجد ، مع أحداها للأخرى ، وعبر الفضاء الجسدي كما هو الحال كذلك مع عيني ، توجد علاقة فضائية جداً تجعل منهما الأثنتين عضواً واحداً للخبرة ، كما من عيني الأثنتين قنوات رؤية واحدة هائلة . وهي علاقة من الصعب التفكير فيها طالما أن عينا واحدة ، ويدا واحدة قادرتين على الرؤية وعلى اللمس وأن ما علينا أن نفهمه ، هي «مجاميع الوعي . .» ، التي يمكنها أن تتجمع كما الأزهار في باقة واحدة ، وعندما تكون أحداها «وعياً لـ . .» ، ولكونها من «أجل الذات» فهي تحول الأخرين الى مواضيع . ولن نخرج من الحيرة الا بتخلينا عن تشعب «الوعي» والموضوع ، وبقبولنا بان جسدي المتعاون ليس موضوعا وأنه يجمع كل بنود الوعي الملتصقة بعينيه ، بيديه من حزمة واحدة ، وبواسطة عملية هي بالنسبة لمجموعات الوعي عملية جانبية مستعرضة ، وأن وعيي ليس هو الوحدة الأصطناعية ، غير المخلوقة ، اللامركزية لجمهرة من «الوعي» هي مثله لا مركزية تؤكدها وتلملم أطرافها وحده سابقة على التأمل وسابقة على موضوعية جسدي . وأن ذلك يعني أن كل رؤية من عين واحدة . ولمس من يد واحدة وهي تمتلك ما هو مرئي وما هو ملموس مرتبطة بكل رؤية أخرى ، وبكل لمس أخر لدرجة أنها تكون معها خبرة جسد واحد أمام عالم واحد ، بواسطة أمكانية لعودة وتكييف لغتها داخل لغتهم وأمكانية قلب وأسقاط التي بموجبها لا يكون العالم الصغير لكل منهما متعارضاً مع عالم الأخرين ، وأنما يكون محاطاً به ، مرفوعاً فوقه فيشكلون جميعهم «حساساً» واحداً بشكل عام ، أمام «محسوس» واحد بشكل عام . والحالة هذه فأن تلك العمومية التي تصنع وحدة جسدي ، لماذا لا تفتحه على الأجساد الأخرى ؟ أن قبضة اليد هي كذلك قابلة للانعكاس ، وأنني أستطيع أن أشعر بأنني ملموس كذلك في نفس الوقت الذي أكون فيه لامساً ، وبالتأكيد

لا يوجد حيوان هائل تكون أجسادنا أعضاءً له كما تكون عيوننا وأيدينا أعضاء لتلك الأجساد. ولماذا لا يمكن أن يوجد التعاون بين الأجسام المختلفة، أذا كان ذلك ممكناً داخل كل منها،؟ وتتشابك مناظرهم وتصرفاتهم، وتتطابق عواطفهم تماماً: وهذا ممكن في الوقت الذي نتوقف فيه عن وصف الأحساس بأنتمائه الى نفس «الوعي» عن وصفه بالاولوية؛ حينئذ على العكس أنما نفهمه كعودة للمرئي على ذاته، والتصاق جسدي للذي يحس بالمحسوس، والتصاق المحسوس بالذي يحس. وبسبب الأنغلاق والتغطية يؤدي التشابه والأختلاف، الى ولادة شعاع من الضوء الطبيعي يضيءُ كل لحم وليس فقط لحمي. فالألوان، والتضاريس الملموسة للأخر هي سر مطلق، كما يقال، بالنسبة لي، ولا أستطيع أن أتوصل اليه مطلقاً. وليس ذلك صحيحاً تماماً، فيكفي لكي يكون لدي، ليس فقط فكرة، أو صورة، أو عرض، وأنما أن أرى منظراً وأتحدث عنه مع شخص ما، هو كما خبرة تداهمني: وحينذاك، وبواسطة عملية متوافقة بين جسده وجسدي، فأنني أرى ما يدور داخله، مثلاً خضرة المرج الشخصية تلك المنبسطة تحت أنظاري، تجتاح رؤيته دون أن تترك رؤيتي، وأتعرف في أخضري على أخضره، كما لو كان هو فجأة ذلك الجمركي المتنزه الذي أعطيت له البيانات. «ولا توجد هنا مشكلة «الأنا الأخرى»، لأنه لست «أنا» الذي أرى، وليس «هو» الذي يرى، وأن رؤية مجهولة تسكننا نحن الأثنين، رؤية بشكل عام، وبموجب تلك الخاصية الأساسية التي تعود للحم كونه هنا والأن، عليه أن يضيءُ في كل مكان ودائماً، وبصفته فرداً أن يكون بعداً وعالمياً كذلك.

وبواسطة قابلية أنقلاب المرئي والمتأرجح، فإن ما يفتح لنا هو أذن، أن لم يكن المعنوي، فعلى الأقل، وجود ما بين المادي، أي ميدان محتمل للمرئي وللمتأرجح، يمتد الى أبعد من الأشياء التي المسها والتي أراها حالياً.

وتوجد دائرة تضم الملموس واللامس، ويجذب الملموس اللامس. ودائرة أخرى تضم المرئي والرائي، ولا يوجد الرائي بدون وجود مرئي[1]، وتوجد حتى بصمة من اللامس للمرئي، ومن الرائي للمتأرجح بالتبادل؛ وأخيراً يوجد أنتشار لتلك التبادلات للأجساد التي تحمل نفس الشكل ونفس الأسلوب والتي أراها والمسها؛ وذلك بواسطة الأنغلاق الأساسي أو الفرز بين الذي يحس والمحسوس والذي يعمل، وبشكل جانبي، على تواصل أعضاء جسدي؛ ويضع أسس الأنتقالية من جسد لأخر.

ومنذ أن نرى أخرين يرون، فلن تكون أمامنا فقط تلك النظرة المجردة للاشياء او برودتها المجردة أو ذلك الأنعكاس الضعيف، بل ولا طيفنا نفسه كل هذه التي تثيرها الأشياء وهي تعين

---

١ - وفي سياق النص توجد تلك الملاحظة بين قوسين: ما هي تلك الألتصاقات بجانب التصاقات السمع والبصر؟

لها مكاناً بينها حيث نراها : ومن الأن فصاعداً ، وبواسطة عيون الأخرين فنحن مرئيين تماماً لأنفسنا ؛ وقد سدت تماماً تلك الفجوة التي توجد فيها عيوننا ، ظهرنا ، قد سدت كلها تماماً بالمرئي أيضاً ؛ ولكنه ليس المرئي الذي يخصنا ، أي الذي لسنا نحن أصحابه ، بالتأكيد ، فلكي نصدق ذلك ، ولكي نعمل حساباً لرؤية ليست رؤيتنا فأننا حتماً نستمد ذلك دائماً من كنز رؤيتنا الوحيد ، أذن ، فالخبرة لا تستطيع أن تعلمنا شيئاً لا يكون مخططاً في رؤيتنا . ولكن خصوصية الرؤية ، كما قلنا ، هو أن تكون سطحاً لعمق لا ينفذ : وهذا ما يجعلها قادرة على الأنفتاح على رؤى أخرى كرؤيتنا ، وبتحققها ، فهي أذن تتهم حدود رؤيتنا للحدث ، كما أنها تؤكد على الوهم التصوري المطلق بأعتقاد أن كل تخط أنما هو تخط بواسطة الذات ولأول مرة فأن الرأي الذي اكونه حقيقة مرئي لي ، ولأول مرة أبدو محاطاً الى الأعماق تحت نظراتي الخاصة . ولأول مرة أيضاً ، لا تسير حركاتي نحو الأشياء التي يجب أن أراها ، وأن المسها ، أو نحو جسدي وأنا في طريقي لرؤيتها ولمسها ، وأنما تتوجه حركاتي الى الجسد بشكل عام ومن أجله نفسه (ليكن جسدي أو جسد الأخرين) ؛ ولأنه ولأول مرة ، وبواسطة الجسد الأخر . أرى أن الجسد في تزاوجه مع لحم العالم يعطي أكثر مما يأخذ ، ويضيف الى العالم الذي أرى ذلك الكنز الضروري لما يراه ، هو . ولأول مرة ، لا يتزاوج مطلقاً الجسد مع العالم ، أنه يتعانق مع جسد أخر متطابقاً معه بعناية في كل مداه ، وراسماً بيديه دونما كلل ذلك التمثال الغريب الذي يعطي بدوره أكثر مما يأخذ ، وتائهاً خارج العالم والأهداف ، نراه مندهشاً بأهتمامه الوحيد بالعوم داخل «الوجود» مع حياة أخرى ، وهو يضع خارجاً لداخله وداخلاً لخارجه . ومنذ ذلك الحين فأن الحركة ، واللمس ، والرؤية ، وهي تنطبق على الحركة الأخرى واللمس الأخر والرؤية الأخرى ، وعلى أنفسهم ؛ أنما يصعدون الى المنبع ، وفي عمل الرغبة الدؤوب ، والصامت ، تبدأ مفارقة التعبير .

والحالة هذه . فان اللحم الذي نرى والذي نلمس ، ليس هو كل اللحم ولا تلك الصفة المادية الكتلوية ، بل هو كل الجسد . كما وأن قابلية الأنقلاب التي تصف اللحم هي موجودة في ميادين أخرى ، بل انها فيها وبشكل لا يباري أكثر مهارة وقادرة على أن تعقد بين الأجساد علاقات ، هي في هذه المرة ، لا توسع فقط دائرة الرؤية بل تتخطاها تماماً . وتوجد بين حركاتي ، ما لا يذهب الى أي مكان – والتي لا تذهب حتى لكي تجد في جسد أخر تشابهاً أو شبيهاً : إنها حركات الوجه وكثير من الاشارات وخاصة تلك الحركات الغريبة التي تصنع الصرخة للحنجرة وللفم والصوت . وتنتهي هذه الحركات الى أصوات وأنا أسمعها . فكما الكريستال ، والمعدن وغيرها من المواد ؛ فأنني مخلوق صوتي ، ولكن ذبذباتي لنفسي أنما أسمعها من الداخل ؛ وكما قال مالرو فأنني أسمع نفسي بواسطة حنجرتي . وبهذا ، كما قال أيضاً ، لاشبيه ؟ وصوتي مرتبط بكتلة حياتي ، كما لا يمكن لصوت أي شخص أخر أن يكون بالنسبة

لي . ولكنني أذا كنت قريباً هكذا من الآخر الذي يتكلم لكي أسمع همسته ، وأحس بفورانه وبتعبه ، فأنني بذلك حاضر تقريباً في داخله ، كما في نفسي ، وأشهد تلك الولادة المخيفة للصوت . وكما يوجد أنعكاس للمس ، وللرؤية ولنظام الرؤية – اللمس ، يوجد أيضاً أنعكاس لحركات الصوت والسمع ، فلهم بصمتهم المسموعة ، وتمتلك الأصوات في داخلي صداها المحرك . وأن قابلية الأنقلاب تلك ، وأنبثاق اللحم كتعبير ، هما نقطة الأرتكاز للكلام والتفكير في عالم الصمت[1] .

وعلى حدود العالم الصامت والأحادي التصوري ، وهناك حيث ، وبحضور كل من يرى ، أن رؤيتي تتأكد كرؤية مثالية لرؤية عالمية ، فنحن نتوصل الى معنى ثان أو مضمر للرؤية والتي ستكون الحدس العقلي أو الفكرة ، والى تسام للحم الذي سيكون عقلاً أو فكراً . ولكن الحضور الواقعي للأجساد الأخرى لن يستطيع أن ينتج الفكر أو الفكرة أذا لم يكن البذار في جسدي أنا ، ان الفكر هو علاقة بالذات ، بالعالم تماماً كما هو علاقة مع الأخر ؛ انه اذن يستقر في أبعاده الثلاثة في نفس الوقت . واننا يجب أن نجعلها تظهر مباشرة في البناء التحتي للرؤية . قلنا ان تظهر لا أن تولد : لأننا الأن سنترك سؤال معرفة ما أذا كان مفروضاً هناك ، سنتركه معلقاً . فبقدر ما يظهر أن الأحساس منتشر في جسدي ، وأن يدي مثلاً تلمس ، فبالنتيجة هو غير مسموح لنا بأرجاع الأحساس مقدماً الى الفكر الذي سيكون له طريقة ما – بقدر ما سيكون عبثاً أن ندرك ان اللمس مستعمرة من الخبرات الملموسة المتجمعة . أننا لا نقترح هنا أي مكوِّن تجريبي للفكر : أنما نتساءل بالتحديد ، ما هي تلك الرؤية المركزية التي تربط تلك الرؤى المتفرقة ، وذلك اللمس الفريد الذي يتحكم بكل الحياة الملموسة لجسدي ، انه ذلك الذي أفكر فيه والذي يجب أن يستطيع مواكبة كل خبراتي . فنحن نسير نحو المركز ، ونحاول أن نفهم كيف يوجد مركز ، ومن أي شيءٌ تتكون الوحدة ، أننا لا نقول انها حصيلة أو نتيجة ، واذا جعلنا الفكر يظهر في بناء تحتي للرؤية ؛ فذلك فقط بموجب تلك الحقيقة الساطعة القائلة بأنه يجب أن نرى وأن نحس بشكل ما لكي نفكر ، وأن كل فكر معروف منا ، انما يحدث للحم .

---

١ – يوجد ما يلي في سياق النص بين قوسين :

في أي معنى لم نقدم الفكر بعد : بالتأكيد فأننا لا نوجد «داخل – الذات» لمنذ اللحظة التي نقول فيها ، نرى ومرئي ونحن نصف أنغلاق المحسوس فقد كنا ، أن أردنا ذلك ، في نظام الفكر . ولم نكن فيه بالمعنى الذي يكون التفكير الذي قدمناه كان مجرد «يوجد» وليس «يظهر لي أن» . . . (الظهور الذي يجعل الوجود كله يظهر) ، وأن أطروحتنا هو أنه يجب أن يكون هناك هذا الـ «يوجد» للملازمة ، ومشكلتنا هي في توضيح أن االفكر (بمعناه المجرد ، معناه الخالص ، فكر الرؤية والأحساس) لا يفهم الا كأكمال بطرق أخرى للامنية القائلة بالـ «يوجد» وأندهاشاً بالـ «يوجد» وتحقيقاً للأمرئي الذي هو تماماً عكس المرئي ؛ بل هو قوة المرئي . لدرجة أنه بين الصوت والمعنى ، توجد كلمة وهي ما تريد أن تقول أنه توجد أيضاً علاقة أنقلابية ولا وجود لأية مناقشة عن أسبقية ، وأن تبادل الكلام هو تماماً أختلاف يكون الفكر فيه هو فقط ، الكامل .

ومرة اخرى . فان اللحم الذي نتحدث عنه ليس المادة . إنه التفاف المرئي على الجسد الرائي ، والتفاف المتأرجح على الجسد اللامس ، والذي يتأكد بشكل واضح عندما يرى الجسد نفسه وعندما يلمس نفسه وهو في طريقة لرؤية ولمس الاشياء لدرجة انه وفي تزامن تام ، يكون كما المتأرجح ينزل بينها . وكما اللامس يسيطر عليها كلها ويستقي من نفسه ذاتها تلك العلاقة أو حتى تلك العلاقة المزدوجة بواسطة تفتح او انغلاق كتلته . وان ذلك التركيز للمرئيات حول واحد منها ، او ذلك الانطلاق نحو الاشياء لكتلة الجسد ، والتي تجعل من اي ذبذبة لجلدى ان يصبح الناعم او الخشن ؛ فانني وبواسطة عيني أرى الحركات ومحيط الاشياء ذاتها . اي تلك العلاقة السحرية وذلك الحلف بيني وبينها والذي بمقتضاه اقدم لها جسدي لكن تنطبع فيه وتعطيني شبيهها ، وكذلك تلك الثنية ، تلك الفجوة المركزية للمرئي التي هي رؤيتي ، وكذلك صفا المرايا للرأئي وللمرئي ، للامس وللملموس ، انما يكون نظاما مرتبطا جدا وعليه اعتمد ، يحدد ان رؤية عامة واسلوبا دائما للرؤية لا استطيع ان انفصل عنه ، وحتى عندما تظهر رؤية ما معينه وهمية ، لانني سأظل واثقا حينذاك بانني كلما رأيت احسن ستكون لدي رؤية حقيقية ولانه وفي كل الاحوال ، اكانت هذه الرؤية او تلك ؛ «فسيوجد دائما واحدة منها» ، ان اللحم (لحم العالم ولحمى) ، ليس احتمالا ولا خواء ، وانما نسبيا يعود لذاته ويتلاءم مع نفسه ذاتها . وانني لن ارى ابدا شبكية عيني ، ولكن اذا كان يوجد شيئ مؤكد بالنسبة لي فهو انه سيوجد في كرتي البصريتين تلك الاعضاء الباهتة والسرية ، وفي النهاية ، فانني بذلك اصدق ان لدى احاسيس انسان ، وجسد انسان - لان منظر العالم الذي هو ملكي ، والذي عندما نبدي راينا فيه بواسطة مواجهاتنا ، لا يختلف تماما عن منظر الآخرين فعندي كما عندهم وهو يبعثنا وعن حق الى ابعاد من الرؤية النموذجية ، وفي النهاية الى مكان فرضي من الرؤية ، الى كاشف هو كذلك رمزي للدرجة انه عند اتصال الجسد الكثيف والعالم الكثيف يوجد شعاع من العمومية ومن الضوء ، بالعكس فعندما اتساءل انطلاقا من الجسد كيف يتحول «رائياً» ، وعندما افحص المنطقة الحرجة للجسد الحساس فان كل شيئ يمضي ، وقد بينا ذلك سابقا[1] ، كما لو ان الجسد المرئي يبقى غير كامل ، ومنفرجا وكما لو ان فسيولوجية الرؤية لا تنجح في اغلاق العملية العصبية عليه ، ولا حركات التثبيت ، ولا التقارب كونها معلقة على مجيئ عالم مرئي للجسد كان يجب عليهما ان يقدما شرحاً له هذا ، كما لو أن الرؤيا جاءت فجأة تقدم لتلك الوسائل والادوات المادية المتروكة هنا وهناك على الساحة تقاربا كانا ينتظرانه ؛ وكما لو انه بواسطة كل تلك القنوات وبكل تلك الحلقات المجهزة وغير المستخدمة ، اصبح ذلك التقارب محتملا ، ومحتما مع الوقت ، وان ذلك

---

١ - في بنية التصرف .

التيار الذي يخترقها كلها يجعل الجنين مولودا ، هو لحم ، على الاقل ، ورغم كل افكارنا المادية ، فان الرائي يتهيأ في طباق التطور الجنيني ، والجسد المرئي يهيئ بواسطة عمل على ذاته ، يهيئ الفراغ الذي ستولدُ رؤية ؛ ويبدأ النضوج الطويل وفي نهايته فجأة سيرى ، يعني سيكون مرئيا لنفسه ؛ وسيؤسس جاذبيته اللانهائية ، والتحول الذي لا يكل للرائي وللمرئي ، وحيث ينطلق المبدأ مع الرؤية الاولى . وان ما نسميه لحما ، اي تلك الكتلة الداخلية المجهزة ، ليس له اي اسم في اية فلسفة . وكوسط مكوّن للموضوع وللذات ، انه ليس «ذرة لوجود» او «الداخل الذات» الصلب الذي يسكن في مكان وزمان فريدين : ويمكننا ان نقول ان جسدي ليس في مكان آخر ، ولكننا لن نستطيع ان نقول انه سيكون هنا والآن ، بمعنى المواضيع : ومع ذلك فان رؤيتي لا تحلق فوقهم وهي ليست الوجود الذي هو كل المعرفة ؛ لانها تحمل قصوره الذاتي وصلاته – ويجب ان نفكر في اللحم ليس انطلاقا من المواد ، والجسد والعقل ، لانه سيكون حينذاك وحدة المتناقضات ، ولكن كما قلنا . كعنصر ملموس لطريقة عامة للوجود . ولكي نبدأ ، فقد تكلمنا باختصار عن قابلية للانقلاب للمرئي وللرائي ، للامس وللملموس ، وقد حان الوقت لنؤكد اننا نعني انقلابية دائما وشيكة الوقوع ولا تتحقق ابدا من الواقع . فيدى اليسرى هي دائما على استعداد لملامسة يدي اليمنى وهي في طريقها للمس الاشياء ، ولكنني لا اتوصل ابدا الى التطابق ؛ فهي (اي الانقلابية) تنهار في نفس لحظة انبثاقها ، وهي دائما واحدة من اثنتين : اما ان تمر يدي حقيقة الى مصاف الملموس ، وحينئذ سيتوقف امساكها بالعالم – او ان تحتفظ بها[1] ولكننى حينذاك لا المسها حقيقة ، ولا المس منها ، «هي» ، بيدي اليسرى الا غلافها الخارجي ، وبالمثل فانا لا اسمع سمعي كما اسمع الآخرين ، فان الوجود الرنان الصوتي هو بالنسبة لي ، كما يمكن القول ، ليس منتشراً بوضوح انه على الاكثر صدى لوجوده الناطق ، وهو يتردد داخل رأسي اكثر مما هو في الخارج . وانني موجود دائما في نفس الجانب من جسدي ، وهو يقدم نفسه لي في منظور لا يتغير . والحال هذه ، فان هذا التهرب الذي لا ينقطع وذلك العجز الذي انا فيه لأُركِّب تماما احدهما على الآخر ، اي لمس الاشياء بواسطة يدي اليمنى بواسطة يدي اليسرى «لنفس» تلك اليد اليمنى ، او ايضا ، الحركات المستكشفة ليدي والخبرة الملموسة لنقطة ما ، وخبرة «نفس» النقطة في لحظة تالية ؛ – او الخبرة السمعية لصوتي وخبرة الاصوات الاخرى – فان ذلك ليس اخفاقا : لانه اذا كانت تلك الخبرات لا تغطي نفسها تماما وابدا ، واذا كانت تهرب من لحظة التقائها واذا كان يوجد بينها دائما «متحرك» او «مسافة» ؛ فذلك بالضبط لان يداي هما جزء من نفس الجسد ، لانه يتحرك داخل العالم ؛ ولانني اسمع

---

١ – تحتفظ يدي اليسرى باليمنى

نفسي من الداخل ومن الخارج ؛ وأشعر بالانتقال والتحول من خبرة لاخرى كل مرة اردت ذلك ، كما لو ان المفصلة التي هي بينها ، ذلك الصلب الثابت تبقى محجوبة عني وبشكل قطعي . ولكن تلك الفجوة بين يدي اليمنى الملموسة ويدي اليمنى اللامسة ، بين صوتي مسموعا وصوتي ناطقا ، بين لحظة ملموسة لحياتي ولحظة تالية ، ليست فراغا انطولوجيا - ، لا وجود : انما تخطاه الوجود الكلي لجسدي والوجود الكلي للعالم ، انه نقطة الصفر للضغط بين شيء صلب وآخر والتي تجعلها يلتصق احدهما بالآخر . وان لحمى ولحم العالم يحويان اذن مناطق واضحة ، واياما تدور حولها مناطقها الكثيفة . وان الرؤية الاولى ، رؤية «الماهيات» والاشياء لا تمضى بدون رؤية ثانية تليها ، هي رؤية خطوط القوى والابعاد ؛ واللحم الكتلوي بدون كتلتة الرقيقة . والجسد المؤقت بدون الجسد المجيد وعندما تحدث «هوسرل» عن افق الاشياء ؛ - عن افقها الخارجي ، الذي يعرفه العالم كله ، وعن «افقها الداخلي» . تلك الظلمات المزدحمة بالرؤيوية ويشكل سطحها ذلك الحد - ويجب ان نأخذ هنا الكلمة بجدية ، فالافق ليس باكثر من السماء والارض ، سوى مجموعة من الاشياء التي نمسك بها ، او اسم ذي شأن ، او امكانية منطقية للفهم ، او نظام «لقدرة الوعي» . انه نموذج جديد للوجود ، وجود من المسامي ، من الامتلاء والعمومية ، والذي ينفتح امامه الافق ويمسك به ويحتويه وان جسده والاجساد البعيدة تساهم من نفس الطبيعة المادية او الرؤيوية بشكل عام ، وتسود بينهم وبينه حتى فيما وراء الافق وبعيدا عن جلده وحتى اعماق الوجود .

ونحن نلمس هنا النقطة الاكثر صعوبة ، يعني صلة اللحم والفكر ، المرئي وبنيته الداخلية التي يظهرها ويخفيها ولم يوجد احد اكثر من «بروست» في توضيحة لتلك العلاقات وتثبيتها بين المرئي والامرئي ومن وصف فكرة ليست هي عكس المحسوس ، بل هي شبيهته واعماقه ولأن ما قاله عن الافكار الموسيقية ، فقد قاله عن كل منتجات الثقافة ؛ مثل «اميرة كليف» ، و «رينية» وكذلك عن جوهر الحب . الذي ليس فقط قدمته الجملة القصيرة الى SWANN «سوان» بل وايضا مكنتها من الوصول الى كل من سمعها حتى ولوكان ذلك رغماً عنهم وانهم اذا لم يستطيعوا التعرف عليها في كل الحب الذي هم شهوده ، - وهو يقوله وبشكل عام عن مفاهيم اخرى كثيرة هي كما الموسيقى نفسها «لا مثيل لها» ؛ وكذلك مفاهيم الضوء والصوت والتضاريس واللذة الحسية وهي الممتلكات الغنية التي يتنوع ويتزين بها ميداننا الداخلي[1] . فالادب والموسيقى والعواطف وكذلك ايضا خبرة العالم المرئي ليست باقل من علم لاقوازبية او امبير ، استكشافا ما للامرئي مثل Lavoisier Ampere وهي تماما كشف لعالم الافكار[2] . كما يقول هذان العالمان

١ - مارسيل بروست ، في جوار سوان ، الجزء الثاني ص ١٩٠ (١٩٢٦) PROUST

٢ - المصدر السابق ص ١٩٢

لكن هذا اللامرئي وتلك الافكار ، لا تترك نفسها لتتنتزع ببساطة كما لامرئيات او افكار لافوازيية وامبير ، من المظاهر المحسوسة لتوضع في مقام آخر من الموضوعية . فالفكرة الموسيقية والفكرة الادبية وديالكتيك الحب ، وكذلك تفصيلات الضوء ، وطرق العرض للصوت او اللمس انما تخاطبنا وهي تمتلك منطقها الخاص ، وتماسكها ، وتقاطعها ، وتوافقها ؛ وكذلك هنا فان المظاهر هي متاع «للقوى» و «للقوانين» المجهولة . وهكذا كما لو ان السر الذي توجد فيه والذي ينبثق منه التعبير الادبي ويسحبها منه هو طريقها الخاصة للوجود . وتلك الحقائق ليست فقط مخفية كحقيقة فيزيائية لم نستطيع ان نكتشفها ، او لامرئية في الواقع لا نستطيع نراها يوما ما وجها لوجه ، الا لان آخرين في مكان انسب يستطيعون رؤيتها ومنذ الآن شريطة ان ينزع عنها ذلك الستار الذي يغطيها : ان الافكار التي نتحدث عنها لن تكون معروفة بشكل افضل اذا ما لم يكن لدينا جسد او احساسية ، وسيكون من الصعب حينذاك الوصول اليها ؛ «فالجملة القصيرة» ، ومفهوم الضوء ليس اكثر من فكرة (للمعقول» ، لا تستنزفها ظواهرها ، ولن تستطيع ان تقدم لنا «كافكار» الا في نطاق خبرة جسدية . وليس فقط باننا سنجد فيها «الفرصة» لكي نفكر فيها ، انما هي تمسك بسلطتها وبقدرتها الساحرة ، القوية ، وبهذا فقط تتلألأ خلف المحسوس او داخل لبه ومن كل مرة نود التوصل اليها مباشرة ، او ان نضع يدنا عليها ، او نحاصرها ، او نراها بدون قناع فاننا نشعر بان تلك المحاولة هي تفسير معكوس ، وانها تبتعد كلما اقتربنا فالشرح لن يعطينا الفكرة ذاتها انه تنويعه ثانية لها بل ومشتق اكثر مرونة وسوان SWANN يمكنها ان تحتضن تلك «الجملة القصيرة» بين اشارات العلاقات الموسيقية وان تبرر بتلك المسافة القصيرة بين علاقاتها الخمس التي تكونها ، وللتذكير الدائم لاثنتين منها بتلك النعومة العائدة الرقيقة» والتي تضع لها الجوهر او المعنى : ففي اللحظة التي اخذ يفكر فيها في تلك العلاقات وهذه المعاني ، لم يعد يمتلك «الجملة القصيرة» نفسها ، انه لا يمتلك الا قيما فقط ، حلت محل ذلك الرمز السري الذي ادركه[1] ، من اجل راحة عقله . وهكذا ، ضمن الضروري لذلك النوع من الافكار ان تكون «مغلفة بالظلمات» وان تظهر «تحت قناع» . وهي تعطينا التاكيد على ان «ليل روحنا الطويل الذي لا يمكن النفاذ اليه والباعث على اليأس» ، ليس فراغا ، وليس عدما ، انما هو تلك الكيانات وتلك الميادين ، وهذه العوالم التي تغطيها او تسكنها والتي تحس بحضورها كما بحضور شخص ما في قلب السواد ، فهي لم تحصل عليه الا بتعاملها مع المرئي الذي تبقى متعلقة به .وكما السواد السري للحليب الذي تحدث عنه VALERY

---

١ – اي الفكرة وهذا ما يقصده هنا .

«فاليري» لا يمكن الوصول اليه الا عبر بياضه ، فان فكرة الضوء او الفكرة الموسيقية تتضاعف من تحت الاضواء والاحداث ، وهي منها جانبها الآخر او عمقها ويقدم لنا نسيجها الجسدي غياب كل لحم آخر ، انه اثر ينطبع بشكل سحري تحت اعيننا ، من غير ان يكون هناك من رسم ذلك الاثر ؛ إنه حفرة معينة ، او داخل معين ، او غياب معين ونفي ليس «لا شيء» ؛ ولكونه محدد جدا وبدقة بتلك العلامات الخمس حيث ينشأ بينها في عائلة المحسوسات التي نسميها الاضواء . ونحن لا نرى الافكار ولا نسمعها ، ولا حتى بواسطة عين العقل او الاذن الثالثة ، ومع ذلك هي هناك خلف الاصوات او بينها ، وخلف الاضواء أو بينها ، ويمكن التعرف عليها بطريقتها الخاصة دائما والفريدة دوماً بأن تقتطع خلفها واحداهما كمتميزة تماما عن الاخرى ؛ ولا متساوية فيما بينها من حيث القيمة والمعنى[1] .

ومع الرؤية الاولى ، والاتصال الاول ، اللذة الأولى يوجد حافز ؛ يعني ليس موقفا لمحتوى ما ؛ وانما فتح لافق لا يمكن ان يغلق ، واقامة مستوى ، يستدل فيما يعبر عن طريقته على كل خبرة اخرى . والفكرة ، هي هذا المستوى ، ذلك البعد ، فهي اذن ليست لا مرئياً مطلقا ، لا علاقة له بالمرئي ، كما شيء مختلف عن آخر ؛ وانما هي اللامرئي «من ذلك» العالم ، ذلك الذي يسكنه ما يؤيده فيجعله مرئيا ، اي امكانيته الداخلية والخاصة ، اي «وجود» ذلك الموجود ، في اللحظة التي نقول فيها ضوء ، وفي اللحظة التي يصل فيها الموسيقيون الى تلك «الجملة القصيرة» لن يوجد اي نقص في داخلي ، وان ما اعيشه متماسك لدرجة وواضح للدرجة التي قد تبلغها فكرة ايجابية – بل اكثر حتى : ان اية فكرة ايجابية هي ما هي ، ولكن بالتحديد ليست الا ذلك ، وهي بهذا القياس لا تسيتطيع ان ترسخ وجودنا . بل ان حصافة الفكر تقودها مقدما الى مكان آخر . ولان الافكار الموسيقية هي بالتحديد نفي او غياب محصور ، فنحن لا نمتلكها ، بل هي التي تمتلكنا ولم يعد العازف هو الذي ينتج او يعيد اللحن ، فانه يحس بنفسه والآخرون يشعرون به لصالح اللحن ، فاللحن هو الذي يغني عبره او هو الذي يصرخ هكذا فجأة اذا كان عليه ان «يسرع على كمانه» لكي يتبعه . وان تلك الدوامات المفتوحة في العالم الصوتي ، انما تصنع منه واحدا فقط حيث تتطابق جميع الافكار احداها مع الاخرى . ولم يحدث ابدا ان كانت اللغة المنطوقة ضرورة صارمة كهذه ولم تعرف ابدا ولتلك الدرجة ملاءمة الاسئلة ولا حقيقة الاجابات[2] . فالوجود اللامرئي الذي هو تقريبا ، ضعيف هو الوحيد القادر على ذلك النسيج المتماسك وتوجد مثالية قاسية في الخبرات التي هي خبرات اللحم : فلحظات اللحن واوصال

١ – نفس المصدر السابق

٢ – نفس المصدر السابق ص ١٩٢

الميدان المضيءُ ، يلتصق احدها بالآخر بالتصاق لا مفهوم ، من نفس نوع التصاق اعضاء جسدي ، او من نوع التصاق جسدي بالعالم . وجسدي ، اهو شيءٌ او فكرة ؟ انه لا هذا ولا ذاك ، وانما هو قياس الاشياء وعلينا اذن ان نتعرف على مثالية ليست غريبة عن اللحم ، مثالية تعطيه مداره ، وعمقه وابعاده .

والحال هذه ، فحينما ندخل ذلك الميدان الغريب . لن نرى كيف يمكن أن يوجد تساؤل للخروج منه . فأذا كان هناك أنعاش للجسد ، وأذا كانت الرؤية والجسد يتشابكان أحدهما بالأخر – وأذا كانت أصغر جزيئة لماهية سطح المرئى توجد على كل أمتداده مضاعفاً بأحتياط مرئي وأخيراً ، أذا ما كان يوجد في لحمنا كما في الأشياء ، المرئي الحالي ، التجريبي والحقيقي الوجود ، بواسطة نوع من الأنطواء والأنغماد والتبطين يعرض مرئياً ما ، يكون أمكانية ليست ظلاً للحالي ، بل مبدؤه ؛ ليست تقدمه «لفكرة ما» ، بل شرطها ، وأسلوبها التلميحي والأضماري ، كما كل أسلوب ، ولكن كما كل أسلوب لا يمكن تقليده ، ولا يمكن أستلابه ، بل هو أفقه الداخلي وأفقه الخارجي ، لا ينفتحان أبدياً الا على مرئيات أخرى ؛ أذن ، – فالتمييز المباشر والمزدوج للمرئي واللامرئي ؛ كون التمييز بين الأمتداد والفكرة مرفوضاً ، ليس لأن الامتداد يمكن أن يكون فكرة ، أو الفكرة أمتداداً وأنما لأنهما يكونان الوجه والوجه الأخر كل منهما للأخر ، ولأنهما لن يكون أبداً أحدهما وراء الأخر ، – وبالتأكيد ، فالمسألة هنا هي معرفة كيف تنشأ من كل ما تقدم «أفكار العقل» ، وكيف يمكن المرور من مثالية الأفق ، الى المثالية الخالصة ؛ وبواسطة أية معجزة يمكن المرور على وجه الخصوص ، الى التعميم الطبيعي لجسدي وللعالم ، والذي يأتي ليضاف الى تعميم مصنوع ، هو الثقافة والمعرفة اللتان تستعيدان وتصححان الأول . ولكن ، وبأية طريقة كانت أستطعنا أخيراً أن نفهم ذلك ، فهي (أي الرؤية) تندمج مقدما في تعبير الجسد الحساس ، في محيطات الأشياء الحساسة ، ولتكن كما هي جديدة ، فأنها تناسب بواسطة طرق لم تعبدها ، وتغير أفاقاً لم تفتحها ، وهي تستق من السر الأساس لتلك المفاهيم «التي لا مثيل لها» كما قال بروست (PROUST) ، والتي لا تواصل في ليل العقل ، حياتها المظلمة الا لأنها قد تم تصورها في منعطفات العالم المرئي . ومازال الوقت مبكراً لكي نوضح هذا التخطي في مكانه . فلنقل فقط ، أن المثالية الخالصة ليست هي بذاتها دونما لحم ، ولا هي ممنوحة لبنيات الأفق : أنما هي تعيش بسببها ، مهما كان الأمر يتعلق بلحم أخر وبآفاق أخرى . وذلك كما لو كانت الرؤية التي تنعش العالم المحسوس تهاجر ، ليس خارج كل الجسد ؛ وأنما داخل جسد أخر أقل ثقلاً ، وأكثر شفافية ، وكما لو أنها تغير جلدها ، تاركة الجسد الى لحم اللغة ؟ وتتحرر من هناك ، في حين أنها لم تتخلص تماماً من أي شرط . ولماذا لا

نقرر – وذلك كان يعرفه بروست (PROUST) جيداً ، بل وقاله في مكان أخر ، – بأن اللغة ، تماماً كما الموسيقى ، يمكنها أن تسند معنى ما بواسطة تنسيقها الخاص ، وأن تمسك داخل مسامها الخاصة بمعنى ما ، وأنها تقوم بذلك ودون أستثناء في كل مرة تكون فيها لغة غازية ، نشيطة وخلاقة ؛ في كل مرة تكون فيها شيئاً ما ذا معنى قوي تم قوله ؛ وأنها كما العلامات الموسيقية هي صورة طبق الأصل ولكن بعد فوات الأوان ؛ صورة مجردة للرمز الموسيقي ، فاللغة كنظام للعلاقات الشارحة بين الأشارات والمعاني ، الاصوات والمعاني انما هي نتيجة ونتاج للغة الفاعلة حيث المعنى والصوت يوجدان في نفس العلاقة ، كما «الجملة القصيرة» ، والعلامات الخمس التي نجدها فيها بعد فوات الأوان ؟ ولا يعني ذلك أن العلامات الموسيقية ، والقواعد ، وعلم اللغة ، و «أفكار العقل» – والتي هي أفكار مكتسبة ، وجاهزة ، وذات قيمة ؛ أنما هي بلا فائدة ، – والتي كما قال ليبنتز (Leibnitz) بأن الحمار الذي يسير قدماً وفي الخط المستقيم نحو الكلأ يعرف اكثر منا عن خصائص الخط المستقيم وأنما هو أن نظام العلاقات الموضوعية ، والأفكار المكتسبة والتي تؤخذ كما في حياة ثانية أو في أدراك ثاني ، يجعلان من عالم الرياضيات ، أن يذهب قدماً نحو كيانات لم يرها أحد بعد ؛ وأن اللغة والحساب «الفاعلين» يستخدمان رؤية ثانية ، وأن الأفكار هي الوجه الأخر للغة وللحساب . وعندما أفكر ، تنشط الأفكار لغتي الداخلية ، وهي هاجسها تماماً كما تمتلك «الجملة القصيرة» عازف الكمان ، وهي تبقى بعد الكلمات ، كما تبقى «الجملة القصيرة» بعد العلامات ؛ وهي لا تتلألأ كما لو كان ذلك يحدث في عالم أخر ، مخفي عنا ، ولكن لأنها تكوّن مسافة معينة ، هي ذلك التفاضل الذي لا يكتمل أبداً ، وذلك الأنفتاح المتكرر دوماً بين الأشارة والأخرى ، مثل اللحم – الذي كما قلنا – هو أنغلاق للرائي الى مرئي ، والمرئي الى رائي . وكما أن جسدي لا يرى لأنه يكون جزءاً من المرئي وينفتح في داخله ، فأن المعنى الذي ينفتح عليه تنسيق الأصوات ، ينعكس عليه . فاللغة بالنسبة لعالم اللغة هي نظام مثالي ؛ جزء من عالم معقول . ولكن مع ذلك ، لا يكفي لكي أرى ، أن تكون نظرتي مرئية لشخص ما يجب أن يكون مرئياً لنفسه بواسطة نوع من الألتواء ، من العودة ، أو من ظاهرة واضحة مرئية ؛ وممنوحة فقط من حقيقة كوني قد ولدت . وبالمثل ، أذا كان لكلماتي معنى . فليس ذلك لأنها تقدم التنظيم المنهجي الذي يكشفه عالم اللغة ، ولكن لأن هذا التنظيم كما النظرة ، يعود لذاته : الكلمة الفاعلة هي تلك المنطقة المظلمة التي ينبثق منها الضوء المتكون ، كما الأنعكاس الأصم للجسد على ذاته . وما نسميه ضوءاً طبيعياً . وكما توجد قابلية الأنعكاس للرائي وللمرئي ؛ وكما يتقاطع هذان التحولان في نقطة ما يولد ما نسميه الأدراك ، فبالمثل توجد قابلية على التحول للكلمة ولما تعنيه ، فالمعنى هو الذي يأتي ليرسخ ،

ليحيط ، وليجمع تعددية الوسائل الفيزيائية ، والفسيولوجية واللغوية للبيان ، ويبرمها جميعاً في فصل واحد ؛ كما تأتي الرؤية لتكمل الجسد الحساس ، وكما يجذب المرئي النظرة التي كشفته والتي تكون جزءاً منه ؛ فأن المعنى يتدفق عائداً على غاياته ، وهو يرتبط بالكلمة التي تصير موضوعاً للعلم ، وهي تسبق التأريخ بواسطة حركة أرتدادية وليست تماماً مخدوعة ، وذلك لأنه سبق أن الكلمة وهي تفتح أفقاً يمكن تسميته ويمكن قوله ، أعترفت ببقائها في مكانها ؛ ولأنه لا يوجد ولا متكلم الا ويكون مقدماً خطيباً ناجحاً (ولو كان ذلك في ذاته نفسها) ؛ ولأنه يغلق بأشارة واحدة دائرة علاقته بذاته ، وعلاقته بالأخرين ، وبنفس الأشارة يصبح هو أيضاً غير معبر ، أو كلمة نتحدث عنها : فهو يمنح نفسه ، ويقدم كل كلمة الى «كلمة عالمية» . ويجب علينا أن نتبع عن قرب ذلك الممر من العالم الأخرس الى العالم الناطق . ونحن لا نريد هنا الا أن نشير الى أننا لا نستطيع أن نتكلم بواسطة تحطيم الصمت أو الحفاظ عليه ، (وأيضاً ليس بأقل من تحطيم يحافظ ، أو من تحقيق يحطم ، وهذا ما لا يعني حلاً للمشكلة بل أنه يضعها) . وعندما تقع الرؤية الصامتة في الكلام ، وعندما تفتح الكلمة ، في المقابل ، ميدان ما يمكن تسميته وما يمكن قوله ، وتنطبع فيه بدلاً منه وتبعاً لحقيقتها ؛ وبأختصار ، عندما تستطيع أن تُحول بنى العالم المرئي ، وتصبح نظرة العقل ، وحدس العقل ، فأن ذلك يحدث دائماً بسبب نفس الظاهرة الأساسية لقابلية الأنعكاس التي تدعم الأدراك الأخرس كما الكلمة ، والتي تظهر في وجود يكاد يكون حسياً للفكرة ، كما لو كان ذلك بواسطة لحم يتسامى . وبمعنى ما ، أذا كنا قد شرحنا تماماً معمارية الجسد ، وبنائه الأنطولوجي ، وكيف يرى ويسمع فسنرى أن بنية عالمه الأخرس هي نفس تلك البنية التي جعلت من كل أمكانات اللغة موضوعة مقدماً في داخله ، ومسبقاً ، فأن وجودنا كرائين أنما يعني كما قلنا كوننا مخلوقات تعيد العالم على نفسه وتمر من الجانب الأخر ، وهي ترى بعضها البعض ، وترى بعيونها أحدها الأخر ، وعلى وجه الخصوص ، وجودنا كمخلوقات صوتية للأخرين ولانفسهم ذاتها ، يحتوون على كل ما هو لازم لكي تكون لكل منهم كلمة للأخر ، وكلمة عن العالم . وبمعنى ما ، فأن فهم جملة ما ليست شيئاً أخر غير أستقبالها تماماً في كيانها الصوتي : أو كما نقول جيداً ، سماعها ؛ فالمعنى لا ينطبق عليها كما تنطبق الزبدة على قطعة الخبز ، أو كما لو كانت طبقة ثانية من «حقيقتها النفسية» ممتدة على الصوت ؛ بل أنه شمولية كل ما قيل والجزء المتكامل في كل مفاضلات السلسلة الكلامية ، وهو قد منح مع الكلمات الى أولئك الذين يملكون أذاناً لتسمع . وبالتبادل فقد أجتاحت الكلمات كل المنظر كما الفيضان ، فلم يعد أمام أعيننا سوى تنويعة للكلمة ، والتحدث عن «أسلوبه» هو في نظرنا أستعارة . وبمعنى ما ، كما قال هوسرل (HUSSERL) ، فأن كل الفلسفة

تشتمل على ضرورة أستعادة قوة للمعنى ، أي ولادة المعنى او معنى ما بدائي وتعبير عن الخبرة بواسطة الخبرة التي توضح خصوصاً ميدان اللغة الخاص وبمعنى ما ، كما قال فاليري (VALERY) ، فان اللغة هي كل شيئ ، طالما أنها ليست صوتاً لأي شخص ، بل انها صوت الأشياء نفسه ، صوت الأمواج والغابات . وأن ما يجب فهمه هو أنه ، من واحدة الى أخرى من تلك الرؤى ، لا يوجد انقلاب ديالكتيكي كما وليس علينا أن نجمعها في جميعة[1] : فان هاتين الرؤيتين هما مظهران لأنقلابية تكون الحقيقة السامية .

* * * *

---

١ - الجميعة في الفلسفة : تعبير يعني نتيجة الجمع بين الطريحة والنقيضة في الجدل الهيغلي . (المترجمة) .



ملحـــق

الوجود ما قبل الموضوعي
عالم الأنا[1]

---

١ - يوضح ترقيم صفحات المخطوطة بشكل يوضح ان الفصل الذي نحن بصدده لم يحتفظ به المؤلف . وقد وَضَع مكانه فصل «التساؤل والحدس» . وكما انه لم يكن مشطوبا فقد أشرنا ان نقدمه كملحق .

الرجوع الى ما قبل الموضوعي

بما ان العلم والتأمل يتركان في النهاية لغز العالم الفج سليما كما هو . فاننا مدعوون لمساءلته دون اي افتراض مسبق . ومن الآن فصاعدا . ولكي نصفه فمن المفهوم لن نستطيع ذلك بالاعتماد على أي من تلك الحقائق الجاهزة التي نصادفها كل يوم والتي يغلفها الغموض الشامل . ذلك الغموض الذي لن نتخلص منه الا باستحضار العالم الفج وعمل المعرفة الذي كان قد وضع تلك الحقائق في بنائه الفوقي . مثلا ، ان كل ما نستطيع معرفته . بواسطة التطبيق والعلم . و «اسباب» الادراك والتصرف التي تمارسها علينا ، ان كل ذلك سيظل مجهولا . وهي قاعدة يصعب علينا متابعتها اكثر ما نظن ونكاد لا نقاوم الاغراء بتشييد الادراك انطلاقا من المُدْرك . وصلتنا بالعالم انطلاقا مما علمنا اياه العالم . ونحن نرى كُتّابا يبرهنون على ان كل «وعي» هو «ذاكرة» ؛ لنفس ذلك السبب الذي ارى فيه مثلا الآن نجمة كانت قد خَمَدت منذ سنوات ؛ وعلى ان كل ادراك يتأخر على وجه العموم عن موضوعه . ويبدو انهم لا يلاحظون العلاقات التضمينية لذلك «البرهان» : فالادراك يفترض ان «الذاكرة» قد حددت ، ليس بواسطة مظهر وصفات المُتَذَكَر ولكن من الخارج بواسطة اللاوجود في نفس اللحظة لموضوع ما مطابق في العالم في ذاته ؛ وهو يفترض اذن ان هذا العالم في داخل ذاته حولنا . توجد بينه وبيننا علاقات تغلقنا بالتزامن وبالتتابع معه في نفس الزمن الموضوعي . وعقلا قادرا على معرفة هذا العالم الحقيقي حيث ان العلاقات التي قلّصها واختصرها طريق الادراك القصير ، انما تجعل منه «ذاكرة» . انه الطريق المعاكس هو الذي علينا اتباعه ، وسنحاول انطلاقا من الادراك وتنويعاته الموصوفة كما تبدو لنا ، ان نفهم كيف تم تشييد عالم المعرفة . وان ذلك الكون (ان لم يكن بطريق غير مباشر بواسطة نواقصه والاحراج الذي يرمينا فيه) ، لا يستطيع ان يقول لنا شيئا عن ذلك الذي عشناه ،وذلك ليس لان العالم قال ان «موضوعا» ما له هذه الخصائص او تلك انه سيُسْمح لنا باعتبارها مكتسبة في العالم المعاش : فانها لن تكون في اكثر الاحوال بالنسبة لنا الا خيطا يقودنا الى دراسة وسائل تَوَصّلنا الى الاعتراف بها خصائص تخصه ، والى مصادفتها في حياتنا . وبالعكس ، فليس لانه توجد في العالم «الموضوعي» هذه الظاهرة او تلك بدون اشارة مرئية ، يجب علينا ان نتخلى عن تصويرها في العالم المعاش ؛ فالصور المنفصلة في السينما لا تبرهن على الحقيقة الظاهرية للحركة التي تربط تلك الصور امام انظار المشاهد ، – ولا تبرهن حتى على ان العالم المعاش يتحمل حركات دون حركة ، فالمتحرك يمكن ان ينشره ذلك الذي يُدْرِك . وان كل ما سنقدمه عن العالم يجب ان يتأتى ، ليس من العالم الاعتيادي – حيث لم يسجل دافعا للوجود والمحاولات الكبيرة الفكرية التي جددته في التاريخ ، الا آثارا مختلطة مشوشة ؛ ومفرغة

من معناها ودوافعها – وانما يجب ان يتأتى من ذلك العالم الحاضر الذي يسهر على منافذ حياتنا وحيث نجدها تنشط ونحيـي به الموروث . واذا كان هناك مجال . نستعيده لحسابنا . ونحن لا نقبل عالماً قد شُيد مسبقا ، ومنطقا لمجرد اننا رأينا انبثاقهما من خبرتنا ومن الوجود الفج ذلك الوجود الذي هو الحبل السري لمعرفتنا ومنبع الاحساس بالنسبة لنا .

وفضلا عن ذلك ، فاننا نتمتع في وصفنا عن تقديم المفاهيم المستقاة من التأمل ، نفسية كانت أو صورية : فهي في أغلب الاحوال اما متلازمات او نسخا مسجلة للعالم «الموضوعي» . ويجب علينا ان نتخلى من البدء عن مفاهيم مثل «تصرفات الوعي» ، «حالات الوعي» ، «مادة» ، «شكل» وحتى «صورة» و «ادراك» . ونحن نستثني هنا تعبير «الادراك» بكل القدر الذي يُضمر فيه مسبقا تقطيعاً للمُعاش في فصول منفصلة ، او مراجع لاشياء لم يتحدد قانونها بعد ، او فقط معارضة للمرئي واللامرئي ؛ وليس لان هذا الانتقاء مجرد تماما من المعنى ، ولكن لاننا اذا ما قبلناه في مجمله فاننا سنعاود الدخول في نفس المأزق الذي اردنا الخروج منه . وعندما نتكلم عن ايمان مدرِك ، وعندما نأخذ على عاتقنا واجب العودة الى الايمان المدرك ، فاننا لا نضمر في نفوسنا بذلك ايا من «الشروط» النفسية والفيسيولوجية ، التي تحدد الادراك بالنسبة للعالم ، وليس ذلك فقط ، وانما لا نضمر ايا من مُسلمات فلسفة حسِّية او تجريبية ولا حتى ايا من اوصاف «طبقة اولى» للخبرة تهم مخلوقات تعيش في نفس النقطة من الزمن ومن الفضاء في معارضة للمفهوم او الفكرة . فنحن لا نعرف بعد ماذا يعني نرى وماذا يعني نفكر ؛ اذا ما كان ذلك التمييز مفيدا لحد ما . بالنسبة لنا ، فان «الايمان المدرِك» يغلف كل ما يُقدم للانسان الطبيعي في اصوله ، في خبرة هي النبع ، وبكل قوة ما لم يُدشن وهو حاضر ومتجسد ، ووفقا لرؤية هي بالنسبة له سامية ، ولا يمكن ان تُدرَك اكثر كمالا او اكثر قربا ؛ والامر يتعلق هنا باشياء مُدْرَكَة في المعنى العادي للكلمة أو في معنى او سرها في الماضي ، في الخيال ، في اللغة ، وفي حقيقتها التنبؤية للعلم ، في نتاجات الفن ، في الآخرين ، أو في التاريخ . ونحن لا نحكم مقدما على علاقات يمكنها ان توجد بين مختلف هذه الطبقات ، ولا حتى على انها طبقات ، وانه لجزء من واجبنا ان نقرر ذلك وفقا لما سيطرحه التساؤل الذي تقدمه خبرتنا الفجة او البدائية . وان الادراك ، كما التقاء الاشياء هو في الدرجة الاولى من بحثنا ؛ وهو ليس كوظيفة حسية وبسيطة ستقدم الشرح للآخرين ، وانما كنموذج مثالي للقاء اصيل ، يُقلَّد ويُجدد في لقاء الماضي والخيالي ، والفكرة . وماذا سيكون موضوع تساؤلنا نفسه وطريقته ؛ فاننا لا نعرف ذلك مقدما . فطريقة السؤال يستوجب نوعاً من الجواب ، وتحديدها منذ الآن يعني تقرير الحل الذي نقدمه . فاذا قلنا مثلا ان الامر هنا يعني تحرير الجوهر او فكرة حياتنا في مختلف المناطق التي تنفتح عليها ، فسيكون الامر افتراضنا باننا سنجد ثوابت مثالية ترتكز عليها العلاقات في جوهرها

وتخضعها لشروط ربما ليست هي نفس شروط كل خبرة ممكنة ، وانما كخبرة وُضعت في كلمات ؛ او ، اذا ما كنا لا نحكم على اي شيءٍ مقدما ؛ فاننا نتناول تحديد الجواهر في معنى اكثر اتساعا ؛ كجهد مبذول لكي نفهم انفسنا ، وذلك لا يثير اي شك ، ولكن لان ذلك لا يقضي بشيءٍ فيما يخص اسلوب النتائج . وفي الحقيقة ؛ اننا نعرف ماذا يجب الا يكون عليه التساؤل الخالص . اما ما الذي سيكونه فنحن لن نعرفه الا ونحن نحاول . ان الرأي المسبق بالتمسك بخبرة ما الذي يكون بمعناه الاصيل أو الاساسي أو الافتتاحي ، ان ذلك الرأي لا يفترض الا لقاءً بيننا «نحن» وبين «ما هو موجود» ، — وتُؤخَذ هذه الكلمات كاشارات بسيطة لمعنى يجب تحديده . واللقاء اكيد ، طالما انه بدونه ، لن نضع اي سؤال . ونحن ليس علينا ان نشرحه بمجمله ، ان كان دخولٌ فينا لما هو موجود ، او دخولنا فيما هو موجود . وفي الظاهر ، يجب علينا مع ذلك ان نكون داخل العالم ، داخل ما هو موجود ، او على العكس ، ان ما هو موجود يجب ان يكون «داخلنا» . اليس الهدف من المطالبة بسر الخبرة نفسها ، هو مقدما رأى مسبق مثالي ؟ ولبِئْسَ ما سنفهمه اذا ما تناولناه بهذه الطريقة . اننا نتوجه بسؤالنا الى خبرتنا — لان كل سؤال يوجه الى شخص ما الى شيءٍ ما ، واننا لن نختار مخاطبا اقل تعرضا للشبهات من مبدأ «كل ما هو موجود بالنسبة لنا» . ولكن اختيار تلك اللحظة لا تقلل ميدان الاجابات الممكنة ؛ ونحن لا نفرض في «خبرتنا» اية اشارة الى «انا» ما ، او الى نوع معين من العلاقات الفكرية مع الوجود مثل «التجربة» لدى SPINOZA سبينوزا . اننا نسائل خبرتنا ، وبالتحديد لكي نعرف كيف تفتح امامنا ما هو ليس نحن . «ولا يُستثنى بذلك حتى ان نجد في خبرتنا اتجاها نحو ما لن يعرف في حال من الاحوال ان يكون حاضرا في الاصل والذي غيابه المستعصي هكذا في عداد خبراتنا الاصيلة» . وببساطة ؛ اليس ذلك الا لكي نرى هوامش الحضور ؛ ولكي نميز هذه المراجع ؛ ولكي نضعها على محك التجربة او لكي نسائلها ؛ ويجب أولا ان نركز نظرتنا على ما يبدو ممنوحا لنا في الظاهر . وانه في هذا الاتجاه المنهجي جدا ، والمؤقت يجب ان نفهم التجزئات التي ستستخدم آنذاك وليس علينا ان نختار بين فلسفة تستقر داخل العالم نفسه او داخل الآخر ؛ وبين فلسفة تستقر في «داخلنا» ، ولابين فلسفة تتناول خبرتنا من «الداخل» وبين فلسفة تحكم عليها من الخارج اذاكان ذلك ممكنا ، وبواسطة معايير منطقية مثلا : ان هذه البدائل لا تفرض نفسها ، طالما ان الذات واللا — ذات هما كما الوجه والوجه الآخر ، وان خبرتنا ربما هي تلك العودة التي تضعنا بعيدا بما فيه الكفاية من نحن» . ومن الآخر في الاشياء . اننا نقيم . كما الانسان الطبيعي ؛ في داخلنا نحن وفي داخل الاشياء . في داخلنا وفي داخل الآخر . في تلك النقطة حيث بواسطة التقاطع البصري ، نصبح نحن الآخرين ونصبح العالم . ولن تكون الفلسفة هي الفلسفة اذا ما رفضت تسهيلات العالم في مدخله الوحيد . ولا كذلك تسهيلات العالم المتعدد

المداخل ، وكلها في متناول الفيلسوف . انها تتمسك . وكما الانسان الطبيعي . بالنقطة حيث يتكون الممر من الذات في داخل العالم وفي داخل الآخر ، اي على *تقاطع الطرق* .

١ الحضـــور

الشيئ والشيئ ما

ولنعتبر انفسنا اذن مستقرين بين تعددية الاشياء . الاحياء . الرموز . الادوات والناس . ولنحاول ان نكوِّن مفاهيم تسمح لنا بفهم ما يحدث لنا هناك . ان حقيقتنا الأولى تلك التي لا تحكم مسبقا على شيئ ولا يمكن ان تُعارض ستكون وجود الحضور . وان شيئا ما موجود هناك ، وان «شخصا ما» موجود هناك . وقبل ان نصل الى «الشخص الما» فلنتساءل عن ماهية «الشيئ الما» .

ان «الشيئ الما» الذي نحن بصدده . والذي هو حاضر لنا . يحملنا على القول انها «الأشياء» . ويعرف الجميع ، في الظاهر . ماذا نفهم بذلك . ان تلك الحصاة . وتلك المحارة هي اشياء . بمعنى أن يوجد فيها على نحو ما . ابعد مما ارى فيها . وما المسه منها . اتصالها الخشن باصابعي أو لساني ، وصوتها وهي تسقط على مائدتي - ذلك الاساس الفريد لتلك «الخصائص» المتنوعة . (ولكثير غيرها اجهله) . الذي يفرضها على الحصاة او على المحارة . او الذي على الأقل يحتوي منها على التغيرات في حدود معينة . ان قوة ذلك المبدأ ليس قوة الحدث : فانا اعرف جيدا أن الحصاة . وان المحارة يمكن ان يحطمها في الحال كل ما يحيطها . وهو تقريبا قوة الحق . انها مشروعية ما : وبعيدا عن سعة معينة لتغيراتها . فانها ستتوقف عن كونها الحصاة او المحارة . واذا كان عليها ان تستمر كافراد . او على الاقل ان تواصل على حمل تلك التسميات العامة . فيجب ان تعرض عددا معينا من الخصائص الذرية . اذا صح القول . والتي تُشتق احداها من الاخرى ، وكلها مجتمعة تنبعث من ذلك الفرد الحصاة . او ذلك الفرد المحارة . او بشكل عام من كل فرد يحمل نفس التسمية . واذا قلنا اذن انه توجد هنا حصاة ، فنحن نريد ان نقول بأن لها الحق في كل تلك الخصائص . وانها الآن على الاقل . هي ذلك الاساس الفريد للخصائص الذرية والتي نسميها باختصار «هذه الحصاة» او «حصاة ما» ، أو «هذه المحارة» أو «محارة ما» . ذلك الاساس الذي يظهر بدون اية عقبة والمستفيد ان ينشر تحت اعيننا تلك الخصائص المشتقة منه ولانه . وبدون اية قيود هو تلك الحصاة وتلك المحارة ، او على الاقل هو حصاة . او محارة . فالشيئ اذن . - ومع كل التحفظات حول ما يمكن ان يحدث له وحول امكانية تحطيمه - . هو عقدة للخصائص . تُعطي احداها مبدأ التطابق هكذا اذا ما أُعطيته الاخرى . وان ما

هو عليه ، فانه يكونه بواسطة تنظيمه الداخلي ، اذن يكونه بامتلاء وبدون تردد وبدون اي تصدع ، اي يكونه كُلِيَّةً او لا يكونه ابدا . انه يكونه من ذاته ، او داخل ذاته ، في انتشار خارجي تتركه الظروف يحدث ولا تشرحه . انه موضوع يعني انه يُعرض امامنا بواسطة قوة خاصة به ، وبالتحديد لانه يتجمع داخل نفسه .

اذا كان الشيء هو ذلك ، لنا نحن الذين نعيش بين الاشياء ، فاننا يجب ان نتساءل اذا كان حقيقة هو ، وتحت اسم اصيل ، مفروض في صلتنا باي شيء كان ؛ واذا ما كان بواسطته حقيقة نستطيع ان نفهم الباقي ، واذا كانت خبرتنا هي مبدئيا خبرة للشيء ؛ واذا كان العالم مثلا هو شيء هائل ، واذا كانت خبرتنا تقصد الاشياء مباشرة ، واذا كان ذلك هو تماما جوابها الذي حصلنا عليه في حالته الخالصة ، او على العكس ، اذا لم تُقَدَّم فيه كعناصر اساسية من العناصر المشتقة منه في الحقيقة ، والتي هي نفسها في حاجة الى توضيح فأن الشيء ، الحصاة ، المحارة ليست لها ، كما قلنا ، قدرة الوجود نحو الكل او ضده ؛ انها فقط قوى لطيفة تطور علاقاتها التضمينية شريطة ان تكتمل الظروف المناسبة . والحال انه ، اذا كان ذلك حقيقياً ، فان تطابق الشيء على نفسه ، ذلك النوع من الموقع الخاص ، راحته داخل نفسه ذاتها ، ذلك الامتلاء ،وتلك الموضوعية التي اعترفنا لها بها والتي جاوزت الخبرة ، هي مسبقا تاويل ثاني للخبرة . وانطلاقا من الاشياء المأخوذة في معناها الاصلي كَنُوِيَّات قابلة لتعيين هويتها ، والتي لا تمتلك اية قوة خاصة ؛ فاننا لن نتوصل الى الشيء – الموضوع ، لن نتوصل الى الداخل – الذات ، الى الشيء المطابق لنفسه ذاتها ؛ إلا بأن نفرض على الخبرة لغزا مجردا مجهولا منها . وربما لا يمتلك الشيء اية قدرة خاصة وداخلية ، ولكن ودائما ، اذا فرض عليه ان يحملنا على ان نعترف به ؛ واذا كان عليه الا ان يختفي ، واذا كان علينا أن نتكلم عن الاشياء ، ايكون ذلك شريطة ان تتصرف الظواهر كما لو كانت تمتلك مبدأ لوحدة داخلية . وبمواجهة خبرة الاشياء بشبح خبرة اخرى لا تتلاءم معها ، انما بخبرها على ان تقول اكثر مما قالت . وانه ، بمرورنا بمنعطف الاسماء ، وبتهديد الاشياء بالا نتعرف عليها ؛ فانما نعتمد لها في النهاية مبدأً ، ان لم يكن كما مبدؤها لذاتها ، فعلى الاقل كشرط امكانيتها من اجلنا ، اي الموضوعية ، وتطابقها مع ذاتها ، اي الايجابية والامتلاء . وان الشيء وقد تم تعريفه هكذا ، فهو ليس الشيء العائد لخبرتنا ، انها صورته التي نحصل عليها ونحن نلقى به في عالم حيث لا تنعقد الخبرة على لا شيء ، وحيث يتحول المشاهد عن المنظر ، وباختصار ، بمواجهته إمكانية العدم . وبالمثل ، اذا قلنا : وحتى اذا كان الشيء هو دائما ابعد من البرهان عند التحليل ، ويظهر كما لو كان استكمالا من الخارج ، فمن الثابت اننا نرى دائما حصوات ومحارات ، وانه في هذه اللحظة على الاقل يكون راضيا بما نتطلبه ، وبان لنا الحق في وصف

الشيء كونه هو نفسه ذاتها تماما ، او هو لا يكون – وان هذا التحول من الاجل الى الضد ، وهذه الواقعية التجريبية المرتكزة على المثالية الصُوَرية ، انما هي ايضا فكرة للخبرة على اساس من العدم . والحالة هذه ، هل نستطيع ان نفكر بالخبرة التي نمتلكها ونحن نقارنها مع امكانية العدم ؟ اليست خبرة الشيء والعالم هي الاساس الذي نحتاج اليه لكي نفكر بأي شكل يمكن ان يكون العدم ؟ او ليس التفكير بالشيء على اساس العدم خطأً مزدوجاً تجاه الشيء وتجاه العدم ؛ وفيما يخص الشيء الا نحرمه تماما من طبيعته ونحن نُقَطّعها بدقة عليه ؟ او ليس التطابق ، والايجابية ، والامتلاء للشيء ، ونحن نعيدها الى ما تعنيه في نصها الكامل وحيث تصل اليها الخبرة ؛ او ليست كلها غير كافية لكي تُوَضِّح انفتاحنا على «الشيء الما» ؟ .



ملاحظات العمل

أصل الحقيقة *

يناير (كانون الثاني) ١٩٥٩

مقدمة :

حالتنا اللافلسفية – لم تكن الأزمة أبداً جوهرية بهذا الشكل.

«الحلول» الديالكتيكية = أو الأفضل أن نقول «الديالكتيك السيئ» وهو الذي يحدد الأضداد، الذي هو لا فلسفة، – أو الديالكتيك «المحنط» الذي لم يعد ديالكتيكاً. أهو نهاية الفلسفة أم نهضتها ؟

ضرورة العودة الى الأنطولوجيا – التساؤل الأنطولوجي وتشعباته :

سؤال – الذات – الموضوع

سؤال – ما بين الذاتية

سؤال – الطبيعة

مخطط أجمالي للأنطولوجيا – يقصد به أنطولوجيا الوجود الفظ – وأنطولوجيا – العقل الأول. ضرورة أعطاء وصف للوجود البدائي مطولاً بذلك مقالي عن هوسرل ** ولكن كشف ذلك العالم، وذلك الوجود يبقى حرفاً ميتاً طالما أننا لم ننتزع «الفلسفة الموضوعية» من جذورها، (هوسرل). أن ما يجب هنا هو وضوح أصيل.

تأملات حول أنطولوجيا ديكارت – «حول» الأنطولوجيا الغربية *** .

---

* أصل الحقيقة : هو عنوان كان الكاتب يريد أن يعطيه قبلاً لعمله.

** الفيلسوف وظله. الـ موند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٥٩) التأملات الديكارتية. لا هي وقد نشرتها منشورات مارتينوس بنجهوف ١٩٥٠.

*** لقد كتب الكاتب من قبل فن مختصر محاضرة كان قدمالقاها (١٩٥٧ - ٥٨) : ادى ديكارت مثلاً تحمل كلمة «طبيعية» معنيين (المعرفة الطبيعية - والميل الطبيعي) وهما يرسمان نوعين من الأنطولوجيا (أنطولوجيا الموضوع وأنطولوجيا الموجود)... وبعد ذلك يتساءل : «الا يمكن أن يوجد كما قلنا نوع من الأنطولوجيا المضاعفة (لدى بلوندل) والتي لا يمكن أن ننتظر حينها عقلياً بعد كل تلك الجهود الفلسفية. والتي لا يمكننا الا أمتلاكها كلياً. كما تمتلك النظرة الصور المأخوذة بعين واحدة لتجعل منها رؤية فقط ؟

(حوليات كوليج دوفرانس ١٩٥٨).

تأملات حول أنطولوجيا ليبنتز LEIBNITZ

تعميم المشكلة : لقد كان يوجد ممر الى اللانهائي كما نهائي موضوعي – وهذا الممر كان بحثاً (ونسياناً) للصراحة بخطر العالم – ويجب أن نندفع من ذلك الجانب .

خطة القسم الأول :

أن نرى ماذا آلت اليه «الطبيعة» (بواسطة التحليل المتأصل) – وكذلك الحياة – وعبر ذلك أيضاً الأنسان كذات نفسية – فيزيائية . دورة البحث : ما نقوله مسبقاً عن الطبيعة يتقدم على ما نقوله عن المنطق ، وسيعاد في القسم الثاني – ما نقوله عن الروح أو عن الذات النفسية – الفيزيائية يتقدم على ما سنقوله عن التأمل ، عن الوعي ، عن العقل ، وعن المطلق . – أن هذه الدورة ليست اعتراضاً – نحن نتبع نظام المواد ، ولا يوجد نظام للعقول – فلن تعطينا العقول نفس اليقين الذي يقدمه نظام المواد – الفلسفة كمركز وليست كتشييد وبناء .

أصل الحقيقة*

يناير (كانون الثاني) ١٩٥٩

بتوضيح المسافة بين الفيزياء والوجود في الطبيعة ، بين البيولوجيا وبين الوجود في الحياة ، يتعلق الأمر بأتمام ممر الوجود داخل ذاته ، الوجود الموضوعي ، وجود العالم الفج ويعني ذلك الممر مسبقاً أنه لا يوجد أي شكل للوجود يمكن أن يوضع بدون رجوع الى الذاتيه ، كما يعني أن الجسد يمتلك جانبه الضد أي الوعي ، وأنه وجود نفس – فيزيائي – وبالوصول الى الذاتيه المجسدة في الجسد الأنساني ، والتي أواصل أرجاعها الى العالم الخظ ، فيجب أن أجد شيئاً ما ليس هو «النفسي» بمعنى علم النفس «يعني ضد التجريد في الطبيعة داخل ذاتها ، وفي الطبيعة ذات الأشياء المجردة» ، يجب أن أصل الى ذاتيه والى ما بين الذاتية ، الى عالم العقل الذي ، لكي لا يكون طبيعة ثانية ، فهو ليس بأقل منها صلابة وكمالاً ، ولكنه يمتلك أيضاً الصلابة والكمال في طريقة العالم الفج . – يعني أنني يجب أيضاً ، وعبر أسقاطات اللغة والمنطق ، يجب أن أجد العقل الأول للعالم الفج .

وبالمثل فيجب من حيث المبدأ أن أكشف «التأريخ العضوي» تحت التأريخية (التأريخ

---

* الملحوظة الأولى في الصفحة السابقة .

الأول ، أعلى درجة من) أصالة الحقيقة التي وضعها ديكارت كأفق لانهائي للعلم – أن تأريخية الحقيقة هذه هي أيضاً التي تنعش الماركسية .

ومن حيث المبدأ ، فأنه فقط بعد ذلك أستطيع أن أحدد الأنطولوجيا وأن أحدد الفلسفة . قد تصبح الأنطولوجيا تطويراً للمفاهيم التي يجب أن تحل محل مفاهيم الذاتية الصورية ، أي ذاتية الذات ، الموضوع والمعنى – وتحديد الفلسفة قد تحتوي على توضيحاً للتعبير الفلسفي ذاته (الوعي أذن بالطريقة المستخدمة «بسذاجة» فيما سبق كما لو أن الفلسفة تكتفي بأن تعكس ما هو قائم ، كما علم ما قبل العلم ، وتعبير عما هو موجود قبل التعبير ومن خلفها يؤيدها – سنأخذ هنا الصعوبة كأطروحة : تحتوي الفلسفة على نفسها ذاتها أذا ما أرادت أن تكون مطلقة . ولكن في الحقيقة ، تجعلنا جميع التحليلات المعينة الخاصة بالطبيعة ، بالحياة ، بالجسد الأنساني ، باللغة تجعلنا ندخل بمقدار في العالم الفج والوجود «البدائي» ؛ ولا يجب علي أن أحرم نفسي ، أثناء السير ، من الدخول في وصفهم الأيجابي ، ولا حتى تحليل الزمنيات المتنوعة ، بل أن أقول ذلك منذ البدء .

الجزء الأول من.أصل الحقيقة*

يناير (كانون الثاني) ١٩٥٩

هوسرل : تمتلك الأجساد الأنسانية «جانباً أخر» ، جانب «روحي» – (طريقة وجود «الجوانب المختفية» ، المختفية دائماً أو مؤقتاً . طريقة وجود النقائض – أن الأختلاف هو مبدئياً ، يكمن في أن الجانب «الروحي» لجسد حي لا يمكن أن يكون بالنسبة لي «نقيضة ذاتية» الا كما غياب .

وفي الجزء الأول – بعد الطبيعة المادية والحياة ، سأكتب فصلاً ثالثاً حيث سأصف الجسد الأنساني كما لو كان يمتلك جانباً «روحياً» . وحيث أبين أن حياة الجسد الأنساني لا يمكن أن يوصف من غير أن يصير جسداً مادياً – نفسياً . (ديكارت ، – ولكن بالبقاء في خليط الروح والجسد) – وسأقدم مفهومي الذي يوازي المفهوم الديكارتي للطبيعة كونها نظاماً يقدم لنا ومرة واحدة ما يجعله علم الهي مفهوماً منا سأقدم علماً للأحساس . مفهوماً للزمن ، «للروح» ، بالمعنى الذي يقصده هوسرل ، ما بين الطبيعة المادية كونه «طبيعياً» – ولكن كل ذلك الذي يستعيد ويعمق ويصحح كتابي الأولين ، يجب أن يتم تماماً في منظور الأنطولوجيا وأن – وصف العالم

* وفوق العنوان (الملاحظة في الصفحة السابقة) توجد تلك السطور : تبيان ومنذ بداية التحليل للطبيعة أنه توجد دورة : أن ما نقوله هنا سنتناوله في مستوى المنطق (الجزء الثاني) . لا يهم . يجب مع ذلك أن نبدأ .

المدرك الذي سنختتم به الجزء الأول قد أستقصي بشكل واضح (الادراك كمسافة - - الجسد كحيوان له الحركات والمفاهيم - الملازمة - نظام «العرض الأول الخالص») . وعلى وجه الخصوص : لقد برزت المشكلة في العلاقة بين هذه «الحقائق» والفلسفة كتأمل جوهري ، كأنخفاض الى الملازمة الاستعلائية - وقد ذكر الوجود «البدائي» أو «الفج» ، والزمن المتسلسل ، أي زمن «الفصول» و القرارات قد امكن تخطيه - وأعيد تقديم الزمن الأسطوري - وقد برزت مشكلة العلاقة بين العقلانية والوظيفة الرمزية : الدال يتخطى المدلول نحو «العقل» - ونقد التمييز التأملي بين المجموعة الداخلية («الذاتي» و «النفس») وبين الموضوعية (وهي كما قال ليفي شتراوس (LEVI STRAUIS) أنما تقترحها حضاراتنا) - وعلاقتنا الحيوانيةو «صلتنا» (هيدجر (HEIDGGER) قد تم شرحها - وكل ذلك يؤدي الى نظرية الأدراك - اللاأدراك ، والعقل الأول غير الكافي (بمعنى أنه قبل المنطق) - وكذلك نظرية العالم الفج - ويجب أن نعرض هذه الأنطولوجيا الجديدة ضمن لوحة في الفصل الرابع (١ - الطبيعة والمادة - ٢ - الحياة - ٣ - الجسد الأنساني - ٤ - الوجود «البدائي» والعقل الأول) . (والفصل الرابع طويل ، ويعطي للكتاب صفة «نهائية» محددة - في الوقت الذي نجهز فيه الأنتقال الى دراسة الرسم ، الموسيقى ، واللغة* .

تعرية كل الجذور (العالم «الرأس») - ثم القول بأن المشكلة ترتكز وتستقر بواسطة تحول اللغة والأنتقال الى الأنسان «الداخلي» - وهناك فقط ، يمكننا تماماً تقدير مذهب الأنسية (النزعة الأنسانية) .

الوجود واللأنهائي

١٧ يناير (كانون الثاني) ١٩٥٩

اللانهائي : بالتأكيد ، أنه لانجاز أن ندرك العالم كونه لا نهائي - أو على الأقل على أساس اللانهائي (الديكارتيون) - ولكن ، هل قام الديكارتيون حقيقة بذلك ؟ - أعماق الوجود التي لا يعترف بها الا مع مفهوم اللا نهائي (أساس لا ينضب للوجود الذي ليس هو فقط هذا وذاك ، ولكن الذي يمكن أن يكون أخر (ليبنتز) ، أو الذي هو في الواقع أكثر مما نعرفه عنه (سبينوزا ، الصفات المجهولة)) هل رأوا حقاً كل ذلك ؟ .

أن مفهوم مهم عن اللانهائي هو أيجابي . لقد أنقصوا قيمة العالم المغلق لصالح لا نهائي

---

* في المخطوطة لم يغلق الأقواس ، أي القوس الأخير.

ايجابي ، والذي يتكلمون عنه كما نتكلم عن شيئ ما «يبرهنون» عليه من «فلسفة موضوعية» – وقد قلبت كل العلامات : فكل الصفات هي نفي بمعنى : أنها ليست الا نفياً – أنه على الأكثر تجنيب اللا نهائي بدلاً من التعرف عليه لا نهائي مجمد أو ممنوح لفكرة تمتلكه على الأقل بما فيه الكفاية للبرهنة عليه .

أن اللانهائي الحقيقي لا يمكن أن يكون ذلك يجب أن يكون ذلك الذي يتخطانا ؛ لانهائي واضح وليس لا نهائي لا محدود – لا نهائي العالم الفج وليس لا نهائي المثالية – أذن لانهائي نافي – فالمعنى أو العقل ليسا الا أحداثاً محتملة .

الوجود الفج أو البدائي «عالم مدرك» وعلاقته بالعقل الأول الذي خلقته الكلمة ، كما يقول جيبلد ، وعلاقته «بالمنطق» الذي ننتجه .

يناير (كانون الثاني) ١٩٥٩

أن العالم المدرك (غير المتبلور) الذي تحدثت عنه بخصوص الرسم – هو المنبع الدائم لأعادة عمل الرسم ، وهو لا يحتوي على أية طريقة للتعبير ، والذي مع ذلك يناديهم ويتطلب وجودهم جميعاً ، ويبعث مع كل رسام مجهوداً جديداً للتعبير – أن هذا العالم المدرك هو في الأساس ، ذلك الوجود بالمعنى الذي عناه (هيدجر) كونه أكثر من رسم ، أكثر من كل كلمة ، من كل «حالة» والذي يبدو قد تناولته الفلسفة في شموليته ، يبدو كما لو أنه يحوي كل ما سيقال أبداً ، ومع ذلك يتركنا لكي نخلقه نحن (بروست) : أنه العقل الأول الداخلي الذي ينادي العقل الخارجي .

(تكرار العالم الفج : نحن نضع فلسفة العالم الفج وبناؤنا يقوم (علي طريقة «المنطق») ويجعلنا نستعيد عالم الصمت ذاك . نستعيده بأي معنى ؟ أكان موجوداً مسبقاً هناك ؟ وكيف نقول أنه كان موجوداً مسبقاً طالما أن أحداً لم يكن ليعرفه قبل أن يقول الفيلسوف ؟ – ولكن هو حقيقة كان هناك : كل ما قلناه ونقوله قد فرضه منطقياً ويفرضه . وبمعنى ما ، فقد فرض كما لو كان غير منطقي وحتى بواسطة كل الأيضاحات التي تشرحه : لأن تلك الأيضاحات ستصبح بدورها مترسبة ، ويتناولها العالم الفج «من جديد» ، وسيفهمها أكثر مما تفهمه – فهي مسبقاً مفهومة بداخله طالما أنها تحوي ضمناً فكراً ذاتياً داخلياً – ولكن ذلك لن يمنع الفلسفة من أن تمتلك قيمتها ، وأن تكون شيئاً أخر وأكثر من مجرد نتاج بسيط جزئي من العالم الفج . المغلق في لغة تتحكم بنا وبين العالم الفج لوجود عالمي وبين الفلسفة كنتاج أخير للعالم ، لا توجد منافسة ولا تناقص : فهي التي تكشف ذلك) .

يناير (كانون الثاني) ١٩٥٩

أن العقل لدى ديكارت (التأمل) هو عملية تمارس على المعاني والمدلولات ، وهو أيضاح للعلاقات بينها (والمدلولات بذاتها تترسب في تصرفات التعبير) فهو يفترض أذن أتصالاً قبل - التأملي من الذات مع الذات (وعي بالذات غير - أكيد - سارتر) أو عقل مضمر (وجود بجانب الذات) - وهكذا قد فكرت في ظاهراتية الأدراك* .

هل هذا صحيح ؟ أن ما أسميه بالعقل المضمر هو شيئ مستحيل . فلكي نمتلك فكرة «التفكير» (بمعنى «فكر النظر والشعور») ، ولكي نعمل ، «للتخفيض» ، ولكي نعود الى المماثلة والى الوعي بـ . . . فمن الضروري أن تكون لدينا الكلمات فأنني بواسطة تنظيم الكلمات (بكل ما تحمل من المدلولات المترسبة ، والقادرة مبدئياً على الدخول في علاقات أخرى غير تلك التي ساعدت على تكوينها) ، أنه بواسطة تلك الكلمات «أصنع» الحالة الصورية وأكون الوعي الملون . ولا تعيدنا الكلمات الى مدلولات أيجابية وبالتالي الى قدر من التجارب ذات الكيفية الذاتية . أنها ميثولوجيا الوعي بالذات التي تعيدنا اليها كلمة «الوعي» فلا يوجد الا تباين للمدلولات .

ومع ذلك يوجد عالم الصمت العالم المدرك على الأقل وهو نظام توجد فيه المدلولات غير المنطوقة ، ولا يوجد مثلاً مد مطلق لتجارب فريدة ؛ توجد ميادين ، وميدان للميادين ، مع أسلوب وخصوصية - .

نصف الكينونات التي هي هيكل الميدان الصوري وهي دائماً علاقة الفاعل (أنا أستطيع) بالميدان الحسب أو الفكري . والفاعل الحساس = الجسد . والفاعل الفكري = الكلمة - وكل ذلك يعود لنظام «المماثلة» للعالم الفج يعني تجاوزات تحمل «مواضيعها» .

التخفيض - الحقيقي السامي - لغز رؤية الانبثاق - العالم

فبراير (شباط) ١٩٥٩

انه معروض خطأً . على وجه الخصوص في التأملات الديكارتية* - كتعليق لبقاء العالم - واذا كان هو ذلك ، فهو يقع مرة اخرى في الخطأ الديكارتي القائل بفرضية انعدام العالم . والتي لها

---

* ظاهراتية الأدراك . ن‌رف . باريس ١٩٤٥ . حول مفهوم العقل المضمر ونقد العقل الديكارتي . أنظر الصفحات من (٤٦٠ الى ٤٦٨) .

* ادموند هوسرل ، التأملات الديكارتية ، لاهي ، مارتينوس نيجهوف . ١٥٠

نتيجتها المباشرة – رياح الفكر (جزء من العالم) المتمسّكُ بها كشيئ اكيد ، انعدام العالم ، ولكن أيضاً فكل حياد بخصوص وجود العالم ، يؤدي مباشرة الى فقدان الصورية . وان الزمن ليس له الحق في ان يكون تحييداً الا فيا يخص العالم كما داخل الذات الفعال فيا يخص الخارجية الخالصة : ويجب ان نترك ظاهرة الداخل الذات الفعال هذه لكي تبقى في الخارج الخالصة .

والميدان الصوري هو ميدان لتجاوزات نطاق المعرفة فالصوري كونه تخطياً وقد قرر مؤكداً لرياح الفكر ، وتخطيا للنفس فانه ايضا تخطٍ للذاتية بمعنى انه ضد – الصُوَرية ، بمعنى الملازمة . والمرور الى ما بين الذاتية ليس متناقضا الا بخصوص التخفيض غير الكافي الى ما وراء «الملازمة» الصورية المزعومة ، ويؤدي الى العقل المطلق المفهوم كما الدنيوي والى الروح بمعنى اختلاط العفويات ، وهو نفسه يتركز على الاختلاط اللمسي وعلى دائرة الحياة كدائرة لتلمس التجاوب والـ ما بين الطبيعة المادية – مفهوم النوع = مفهوم «ما بين الحيوانية» . تشابك البيولوجيا او علم النفس مع الفلسفة = ملازمة العالم .

ويوجه هو سرل الى نفسه السؤال كيف يمكن للعالم ان يحوي بالنسبة لي «معنى آخر للوجود» (مغزى) غير ذلك الجوهر الذي يحويه الموضوع الذي يخص موضوعي المقصود والصوري ؟ (تأملات ديكارتية (٤٨ ص ١٣٥)

وهكذا استخدام «تحليلِ موقع الآخر ، والذي كما قال عنه هو سرل ليس بتكوين مؤقت فالتفوق الموضوعي ليس تالياً لموقع الآخر ، فالعالم كان هناك مسبقا ، في سموه الموضوعي وقبل ذلك التحليل وان معناه نفسه هو ما سنشرحه كمعنى . . (اذن فان تقديم الآخر ليس هو ما ينتج «الملازمة الموضوعية» : فالآخر هو واحد من الدلالات وهو لحظة ولكن في العالم نفسه حيث توجد امكانية الآخر») .

«والآخرون الخالصون» (الذين ليسوا تماما رجالا)» يقدمون مسبقا طبيعة أكون انا جزءاً منها . (تأملات ديكارتية – ص ١٣٧)

التدفق – التامل

فبراير (شباط) ١٩٥٩

ولانه يوجد تدفق . فان التأمل ليس مطابقة ولا تطابقا : فهو لن يمر في النهر اذا ما وضعنا في منبع النهر – والبحث عن الممر (للازمة الثالثة كما اعتقد) حيث يقال ان التخفيض الظاهراتي يغير التاريخ العالمي .

فالتدفق :

هو حالة خاصة من الترسب ، يعني من السلبية الثانوية ، يعني القصدية الكمونية – يعني انه النقش التاريخي ، الذي تحدث عنه بيجي PEGUY– انه البنية الاساسية للزمن : اي البناء الاول للحظة من الزمن – (بواسطة ؟) تلك القصدية الكونية وتتوقف القصدية عن ان تكون هي القصدية لدى كانت : انها «فعل خالص» ، يتوقف عن ان يكون ملكا للوعي ، أو «لحالاته» او لتصرفاته لكي يصير حياة قصدية – انها تصبح الخيط الذي يربط مثلا ، حاضري بماضي في مكانه المؤقت كما كان (وليس كما استعيده بفعل «استدعاء» ، وامكانية ذلك الفعل تعتمد على البنية الاساسية للاحتفاظ بـ . . كما دمج كل ماضٍ اجده بالآخر زائدا وعي ذلك الدمج كقانون (العودة التأملية : فالتأمل المتكرر دائما لن يعطي من جديد الا ما هو دائما نفس الشيئ» ، و دائما من جديد – وان خطأ هو سرل هو في وصفه للدمج انطلاقا من ميدان الحضور الصوري والذي يعتبره بدون كثافة ، كما الوعي الملازم : * انه وعي صوري ، وهو وجود على مسافة منى ، انه الاساس المزدوج لحياتي الواعية ، وهو ما يجعل منه امكانية ان يكون التشييد ، ليس فقط للحظة ما ، وانما تشييد لنظام متكامل من علامات مؤقتة – والزمن (مسبقا كما زمن الجسد ، زمن – تحدّد لرسم خيالي جسدي) الزمن هو مثال لتلك القوالب الرمزية ، التي تكون انفتاحا على الوجود

وفي أصل الحقيقة* وبعد التحليلات الخاصة بالجسد النفسي – المادي ، ننتقل الى التحليلات الخاصة بالذكرى وبالخيالي – بالزمنية ومن هناك الى العقل والى ما بين الذاتية .

والفلسفة كعملية خلق (ولادة) لا يمكنها وهي تعتمد على نفسها ان تكون الحقيقة الاخيرة .

لانها ستكون عملية خلق تهدف الى التعبير «بالولادة» من ما هو من النفس (العالم الفج) ، فهي اذن تنكر نفسها ذاتها كما خلق خالص – .

ان وجهة نظر الخلق ، ولادة الانسان – ووجهة نظر «الطبيعي» (العالم الفج كما الطبيعة) ، كلتاهما مجردتان وغير كافيتين ولا يمكن ان تستقر في اي من هذين المستويين . ونعني هنا خلقا يستدعيه ويلده العالم الفج كتأريخيه فاعلية كامنة ، يديمه ويكون شاهدا عليه .

---

* يتكلم المؤلف مسبقاً عن ميدان الحضور عن الظاهراتية . ظاهراتية الأدراك . في الفصول المخصصة للفضاء . وعن الزمنية على وجه الخصوص أنظر الصفحات (٣٠٧) - (٤٧٥) الصفحات من (٤٨٢ - ٤٨٣) الى (٤٩٢) . ولكن التحليل لا يحرص على نقد لهوسرل .

* أصل الحقيقة : المصدر السابق . ص٢١٩ .

الطبيعة (الشفاهية) - طبيعة التاريخ

فبراير (شباط) ١٩٥٩

ان اكتشاف الطبيعة (الشفاهية) : هو التعبير الاول للوجود الذي ليس هو لا الوجود الموضوع ، ولا الوجود - الذات ، لا الجوهر ولا النقاء : اي ما هو طبيعة (وجود - الوردة للوردة ، وجود - المجتمع للمجتمع) ، وجود - التاريخ للتاريخ) . ويجيب على سؤال ماذا ، كما على سؤال لماذا ، وهو ليس المجتمع ، ولا الوردة التي تراها ذات ، وهو ليس وجودا من اجل الذات للمجتمع وللوردة (على عكس ما يقوله روير) : انها طبيعة الوردة التي تمتد بكاملها عبر الوردة ، وهي ما لم يعبر عنها برجسون جيدا «بالصور» . - وانها فضلا عن ذلك طبيعة الوردة التي تتسبب في «فكرة عامة» يعني انه توجد ورود عديدة نوع الوردة ، وذلك ليس حياديا ولكنه ينتج من الوجود - الوردة التي تعتبر في كل علاقتها (عمومية طبيعية) - ومن هنا - وبانتزاعنا كل عمومية الوصف الاول للطبيعة - فاننا نبعد ذلك التناقض بين الحدث والجوهر والذي يزور كل شيء .

والوجود لمجتمع ما : هو كل ما يجمع جميع الروئ والارادات الواضحة والغامضة ، المأخوذة فيه ،انه كل ذلك المجهول الذي تمر عبره الارادة الخارجية ، وذلك التداخل الذي لا يراه احد ، والذي ليس هو روح الجماعة ولا الموضوع ولا الذات ؛ وانما نسيجهم الرابط الذي هو خارجهم طالما انه يؤدي الى نتيجة وستكون هي الترضيه الوحيدة التي سنقدمها بحق الى «فلسفة ذات عدة مداخل» (لان الجدل ضد الفكر البديل لسارتر ، والذي هو ، ليس ذلك الذي لا يصنع عالما والذي لا يتقبل دنيوية الروح ، والذي يبقى من الفكر الذاتي ؛ ذلك الجدل لا يجب ان يستخدم لتبرير فلسفة حيث توجد كل انا على نفس المستوى ، والتي ستتجاهل تماما مشكلة الآخر ، ولا يمكن ان تتحقق الا كما فلسفة للذات المطلقة) . فطبيعة المائدة وجود داخل الذات ، حيث تتركز كل العناصر وهي وجود من اجل الذات ، اي باختصار = كل ما هو موجود فيها ويجعل منها مائدة .

العقل المضمر والذات المتكلمة

عندما يصبح الديالكتيك دعوى معلنة لم يعد هو الديالكتيك (ديالكتيك سيئ) .

وليس ذلك لصالح مبدأ لا يمكننا ان نقول عنه شيئا . ان سقوط الفرضية وانقلابها (الديالكتيكي) يكشف عن منبع الفرضيات .

اذن فهو معاودة الادراك . والاحساس باللمس وعلى وجه الخصوص بالكلمة . وليس التخلي عنه – ونحن نعرف فقط أن الكلمة لا يمكنها مطلقا ان تعلق ، توضع اذا ما كان عليها ان تبقى ديالكتيكية ، فيجب ان تكون كلمة مفكرة ، بدون رجوع الى اي ظروف ، كلمة وليست لغة (ومن الواقع انها الكلمة وليست اللغة التي تستهدف الآخر كما التصرف وليس كما «النفسي» وتجيب الآخر قبل ان يفهم كما «نفسي» في مواجهة تقبل أو ترفض كلماته ككلمات كاحداث - انها هي التي تكون من امامي المعنى موضوع المعنى ، تكون وسطا للاتصالات نظاما لعلامات «ما بين ذاتية» الذي هو اللغة في الوقت الحاضر ، وليس عالما انسانيا . عقلاً موضوعاً) والذي يعنيننا هنا هو استعادة ذلك ؛ في الحاضر كما في الماضي ، تاريخ العالم الفج استعادة الحضور حتى لثقافة ما . وان فشل الديالكتيك كفرضية او «كفلسفة ديالكتيكية ، هو اكتشاف (ما بين الذاتية) غير المنظور ولكنه «رأسي» والذي هو بامتداده على الماضي خلود وجودي . وعقل بدائي .

ان العقل المضمر لا يجب كما نعرف تلك المشكلات وبكشفها كما فعلت مع ظاهراتية الادراك ، فانني لم اتوصل الى اي حل (ان الفصل الذي كتبته عن العقل لا يتصل بالفصل عن الكلمة) . انني على العكس قد وضعت مشكلة . ان العقل المضمر يجب ان يعمل على ان نفهم كيف ان اللغة ليست مستحيلة ولكنه لا يعمل على ان نفهم كم هي ممكنة – تبقى مشكلة المرور من المعنى المدرك الى المعنى اللغوي ، من التصرف الى موضوعية الكلام . وان الموضوعية نفسها يجب ان نفهمها ، كما تصرف في مستويات اعلى – وعلاقتها معه هي علاقة ديالكتيكية : وتحقق اللغة وهي تكسر الصمت ، تحقق ما يريده الصمت ولا يستطيع الحصول عليه . ويواصل الصمت في تغليف اللغة ، صمت اللغة المطلقة ، اللغة المفكرة – ولكن هذه التطورات المعتادة حول العلاقة الديالكتيكية كي لا تكون فلسفة للحياة ووعي منكود تعس ، يؤديان الى نظرية للعقل البدائي ؛ الذي هو عقل التطبيق العملي ، وككل تطبيق عملي ، تفترض اللغة وضوحا ذاتيا ، وبناء هو تشييد يهيئ لنهاية البناء ، والامر يتعلق هنا باجتذاب ذلك الذي ، وعبر التفاعل المتتابع والمتزامن للذوات المتكلمة ذلك الذي يريد ، يتكلم ، واخيرا يفكر .

اصل المنطق
تاريخ الوجود
تاريخ الادراك
في المقدمة (الفكر الاساسي)

ان القول بانني يجب ان اشير الى ما يمكن اعتباره لـ «علم النفس» (فلسفة الادراك) هو في

الحقيقة انطولوجيا تجيب لاشارة اليه وانا اوضح ان الوجود الخاص بالعلم لا يمكن ان يكون وجودا ، ولا وجودا مفكرا مدركا لذاته . الفصول حول : الفيزياء والطبيعة – الحيوانية ولهذا كان الجسد الانساني كجزء مفكر او كصلة جوهرية .

ولكنه لا يجب ان يوضع الوجود فقط في حقيقته بواسطة المسافة التي تفصله عن الوجود لدى العلم – والمقصود ، بذلك حتى ، هو ان نضعه في الحقيقة بالتناقض مع (الوجود كموضوع – فيجب على اذن ان ابين في المقدمة أن الوجود لدى العلم هو نفسه جزء او مظهر للانهائي الموضوعي وان كليهما يتعارضان مع وضوح العالم المحيط ` ومن اجل ذلك وضعت الفصول التي تتحدث عن ديكارت بغير الانطولوجيا الغربية التي تفسر العلاقات التضمنية ذات الطابع التاريخي – القصدي بانطولوجية وجود العلم وبعد ذلك (الفيزياء والطبيعة – الحيوانية – والجسد الانساني كما النفسي – الفيزيائي) ، والمقصود هو عمل التخفيض ، يعني ، بالنسبة لي ، ان اكشف بالتدريج ، واكثر فاكثر – العالم «البدائي» او (الرأسي) وان ابين الاحالة المقصودة من الفيزياء الى الطبيعة ، ومن الطبيعة الى الحياة ، ومن الحياة الى «النفسي – المادي» احالة بواسطتها لا يمكن المرور مطلقا من (الخارج» الى «الداخل» طالما ان الاحالة ليست تخفيضا وان كل درجة (متخطاه) تبقى في الحقيقة مفترضة مُسبقا (مثلا : الطبيعة في البداية ليست مطلقا «متخطاة» بما سأقوله عن الانسان – انها ما يتصل بالحيوانية كما بالانسان) – ويجب على وانا اقطع الطريق ان اضع نظرية ذلك «التأمل» الذي امارسه ، وهي لا تصعد الى «شروط الامكانية» – وذلك هو المقصود بالصعود في نفس المكان – وعلى العكس ان كل ما يلي هو مقدم مسبقا فيما اقوله عن الطبيعة وسنغلق الدائرة بعد دراسة عقل التاريخ كما يغلق بروست الدائرة عندما يصل الى اللحظة التي يقرر فيها الكاتب ان يقول : ان نهاية اية فلسفة هو قصة بدايتها .

ويجب على ان اوضح تلك الدائرة ، تلك الشراكة المقصودة في دائرة وفي نفس الوقت دورة التاريخ – الفلسفة[*] : واوضح مشروعي الفلسفي بالاستعانة بديكارت وليبنتز وهذا المشروع وحده سيسمح بمعرفة ماذا هو التاريخ . وعلى واعلان كل ذلك في فرضيات وليس

---

* ويبرر التأريخ الشعري بذلك نفسه ، في معارضة «لجرولت» التأريخ الموضوعي هو عقلانية دوغمائية ، هو فلسفة ، وليس ما يدعي أن يكونه ، أي تأريخ لما هو موجود . أن ما يمكن أن يوجه اليه النقد التأريخي الشعري – ليس أنه يعبر عن الفيلسوف هو أنه لا يعبر عني تماماً ، بل أنه يغيرني أيضاً فتأريخ الفلسفة كما العلم هو فكر عام .

وحول مفهوم التأريخ الشعري ، الرجوع الى هوسرل ، الذي يتكلم عن «شعر هو فلسفة القصة» .

أن المقطع الذي يهتم به الكاتب في نسخة كريزيس الازمات لهوسرل ، هو مليئ بالخطوط التي تؤكد الجمل المقصودة .

بالاضمار والدورة : ان كل ما يقال في كل «مستوى» يُقَدَّم مسبقا ويستعاد : مثلا اقوم بعمل وصف للمحسوس. الحسي الذي لا هو «باطل» ولا هو «حقيقي» بالمعني المطلق : لان المقصود بالحقيقة هو «طبقة» مفصولة تجريديا – فهى لم تعد باطلة طالما ان ما بقي مقدم فيها مسبقا :

اي تجب معرفة محسوس ما افكر. ان المشارك الدائم والرئيس في كل القسم الاول هو العقل : انني اتكلم عن الاشياء كما لو ان ذلك لا يضع اللغة موضع السؤال ! ان موضوعية اللغة تتخطى ايضا مرحلة السذاجة وتكشف ايضا افق الوضوح الذاتي – وان الانتقال من الفلسفة الى المطلق ، الى الميدان الصوري ، الى الكون البدائي «والرأسي» هو في وصفنا تدريجي وغير كامل. ويجب ان نفهم ذلك ليس كنقص في الكمال ، (فلسفة ما للحياة ، ووعي سيئ للشمولية) ، ولكن كفرضية فلسفية : أن عدم كمال التخفيض (الكبت البيولوجي «الكبت النفسي» ، «كبت الملازمة الصورية» واخيرا «الفكر الاساس) لا يشكل عقبة للتخفيض انه التخفيض ذاته ، اعادة اكتشاف الوجود الرأسي.

فسيوجد اذن سلسلة من طبقات الوجود البدائي. وتجب اعادة اللمس مرات عديدة ، العقل.

مثلا سأصف في مستوى الجسد الانساني معرفة مسبقة ، احساساً مسبقاً معرفة صامتة.

احساس المدرَك : «العظمة» قبل القياس ، مثلا الكبر المظهري لمربع ما.

احساس الآخر مدركاً : مدى مفاهيمي عن نفس الانسان بواسطة كينونات ليست مدركة حرفيا ومع ذلك فهي تتصرف داخل المدركات (وولف).

الاحساس «بالحياة المدركة (ميشوت *) : وهو ما يعمل على ان ينتعش مظهر ويصبح متحركا» الخ.

ولكن يجب بعد ذلك الكشف عن افق لم يشرح بعد : انه افق اللغة التي استخدمها لاكتب كل ذلك ، والتي هي التي تتعاون في تحديد المعنى الاخير.

اذن مهم جدا ، منذ المقدمة ان اقدم مشكلة العقل المضمر والعقل المتحدث ؛ وهي لسذاجة من ديكارت الذي لم ير العقل المضمر ضمن عقل الكائن ، عقل المدلولات ولكنها سذاجة ايضا لعقل صامت ويعتقد انه ملازمة لوعي صامت في حين ان الوصف نفسه للصمت يعتمد كلية على مآثر اللغة. ان امتلاك عالم الصمت كما يبينه وصف الجسد الانساني ليس هو ذلك العالم الصامت انه العالم المنطوق ، المرفوع الى مستوى الكينونة ، المتكلم عنه – ان وصف العقل المدرك هو استخدام للعقل المتحدث. ان معاناة التامل تلك (التي تخرج منه لتدخل فيه) ،

---

* ميشوت ، أدراك السببية ، لوفان ، باريس ١٩٤٦ ص ١٣٦ – ١٧٧

هل لها نهاية ؟ انه يجب ان يكون هناك صمت يغلف اللغة من جديد بعد ان لاحظنا ان الكلمة تغلف الصمت المزعوم للتطابق النفسي . ماذا سيكون ذلك الصمت ؟ وكما التخفيض هو اخيرا بالنسبة لهو سرل ليس ملازمة صورية وانما كشف لعالم اللغة فان ذلك الصمت لن يكون الضد للغة

ولن استطيع في النهاية ان آخذ موقفا في الانطولوجيا ، كما تطلبه المقدمة ولن استطيع ان احدد تماما فرضياتها الا بعد القيام بسلسلة من التخفيضات سيطورها الكتاب والتي هي كلها موجودة في الجزء الاول ولكن في الحقيقة لن تكتمل الا في جزئه الاخير . ان هذا القلب نفسه — الدائرة المغلقة الخالدة* — وهو ليس ترددا ، او ايمانا سيئا او ديالكتيكا سيئا ، وانما عودة الى صمت الظلمات .

ولا يمكن القيام بعمل انطولوجيا مباشرة فطريقتي غير المباشرة (الوجود في الكينونات) هي وحدها تلائم الوجود — (سلبية» كما «لاهوت سلبي» .

دنيوية الروح —
«العالم اللامرئي»
اللاوجود في الوجود — الموضوع : العدم

فبراير (شباط) ١٩٥٩

نتحدث دائما عن مشكلة «الآخر» ، وعن «الما بين ذاتية» الخ . . .

وفي الحقيقة ، ان ما يجب ان نفهمه هو ، فيما وراء «الاشخاص» ، الكينونات التي نفهمها تبعاً لهم والتي هي المعنى المترسب لكل خبراتنا الارادية واللاارادية . ان هذا اللاواعي الذي يجب علينا ان نبحث عنه ، ليس في اعماقنا ، ولا خلف ظهر «وعينا» ، وانما امامنا ، كنطق لميداننا . وهو «لاواعي» لانه ليس موضوعا ولكنه هو ذلك الذي به تكون المواضيع ممكنة ، انه التبلور حيث يرقد مستقبلنا — انه بينهم كمسافة الاشجار بين الاشجار ، او كما مستواهم المشترك . انه «الشاة الضالة» لحياتنا القَصْدِية واختلاط الآخرين في داخلنا ونحن في داخلهم .

هذه الكينونات هي التي تضع المعنى القابل للاستبدال ، معنى ما نقوله وما نسمعه . انها دعامة «ذلك العالم اللامرئي» ، وتبدأ مع الكلمة في التأثير على كل الاشياء التي نراها — تماما كما يمتلك الفضاء «الاخر» لدى «الشيزوفريني» ، الفضاء الحسي والمرئي — لا ان يتحول اليه

* هذا التعبير لـ نيتشة . «ما وراء الخير والشر . ص ٥٦ . والصفحات (١٠٠ . ١٠١) . ترجمة ميركور دو فرانس . (١٩٢٩) .

بدوره : فلن يوجد ابدا ، في المرئي ، الا انقاض للفعل ، وسيكون العالم دائما شبيها بالمعرض ، على الاقل ، امام انظار الفيلسوف الذي لا يسكنه تماما في الواقع –

«وحياتنا الداخلية» : هو عالم داخل العالم ، منطقة في داخله ، «مكان نتكلم منه» (هيدجر) وحيث ندخل الآخرين بواسطة الكلمة الحقيقية .

«العالم اللامرئي» : هو مقدم في الاصل كما لو كان خاليا من أي عرض خارجي ، تماما كما الآخر ، وهو يُقَدَم في الاصل غائبا في داخل جسده – كمسافة ، وكينونة مفارقه .

وصف لتلك الخبرة للاوجود الموصوف وقبل الآخر ، فالاشياء هي كما اللاوجود ، اي مسافة – فيوجد اتصال داخلي وعلاقة جانبية مع الاشياء ، ليست باقل مما مع الآخر والاكيد هنا ان الاشياء لا تتحاور ، وذلك الاتصال الداخلي الذي يعطينا الاشياء ، يعطينا اياها خرساء – ولكنها بالتاكيد مختلفة على الاتصال الداخلي الذي تحقق فكما المجانين او الحيوانات هي «أشباه رفاق» هي مأخوذة من جوهري – أشواك في لحمي اذا ما قلنا ان هناك استعلاء الى ما فوق المادة واننا على مسافة ما فهذا يعني ان الوجود (حسب سارتر) هو مترع من اللاوجود او من المستحيل وانه ليس «ما هو» فقط – واذا اردنا ان نحدد مفهوم الشكل لن يكون الا هكذا وحتى إذا اردنا ان نحدده بذاته كما هو وليس لطريقة معكوسة كشيئ من اللاوجود فحصيلة العناصر ستكون ايضاً كذلك ولاول وهلة ، فان ادراك . . . الشكل ، لا يمكن ان يكون معنىً لا مركزيا ، او فَرْضاً للجوهر ، موضوعا امامه – ولا نستطيع ان نميز فيه الاحساس والادراك . انه انفتاح –

واذا كان الاحساس والادراك قد تم فهمها بهذا الشكل ، فاننا نفهم انه يوجد فيه ما هو كاذب ضمن ما هو حقيقة .

العلم والفلسفة (*)

فبراير (شباط) ١٩٥٩

وطريقة شرح اللغة بما يلائمها ، الـ «بدون» . . . لا – انما هي وضع علامة حيث تمر منها الكلمة ولكن ذلك لا يقدم الكلمة في قدرتها الكاملة . وسنكون مخطئين اذا ما اعتقدنا بان الكلمة هي داخل تلك العلاقات المجمدة – انه خطأ العلماء ، الذي هو خطأ علمي ، يتضح كما يلي (استحالة فهم علم اللغة التطوري ، والتاريخ – تخفيض الى نظام لغوي متزامن –) . ومع

---

* – لقد تم تحرير تلك الملاحظة بعد محاضرة قدمها مسيو اندرية مارتينيه في دار المعلمين العليا . في السابع والعشرين من فبراير (شباط) ١٩٥٩ .

ذلك فأن ما هو صالح ضروري وضروري في الحالة العلمية : هو ان الرأي المسبق بجهل كل شيءُ عن اللغة ، ليس معناه ذلك الافتراض المسبق بعقلنة اللغة الموروثة . التظاهر كما لو ان اللغة ليست لغتنا أو كما يقول سيجموند فرويد : موقف متخذ بعد معرفة العلم والوعي — وسوف نسائلها بدون اللمس ، اي سلبيا ، وكما لو كان ذلك كشفا للغتها (المجهولة) ؛ وهذه الحالة هي حالة فلسفية بعمق ، وتكوين لحالة التأمل بكل ما فيها من افضل . وربما ، فان هذا التأمل ليس ولا يمكن ان يكون تحديدا لظاهراتية التجارب . وان عدم الثقة كذلك تجاه المعاش هو كذلك فلسفة — ونقرر بأن الوعي يخدعنا في انفسنا وفي اللغة ونحن على حق في ذلك : فهي الطريقة الوحيدة لرؤيتها . والفلسفة لادخل لها بامتيازات التجارب ، ولا بالنفسي في المعاشي ، الخ . وليس المقصود بالمثل هنا من التاريخ ، بارجاع «القرارات» كما لو كانت اسبابا «للعمليات» . ان ما بالداخل والذي يبحث عنه الفيلسوف ، هوكذلك ما بين الذات ، والبنية الخارجية المُشيَّدة هي ابعد جدا من المعاش — الوعي ضد التجارب ولكن ذلك التوقف عن كل اتصال باللغة ، بالحيوانات ، الخ ، يؤدي الى اتصال اعلى ، يجعل ذلك الاتصال ممكنا . ان البحث عن الرؤية «البدائية» للعالم لا يتحدد ابدا بالعودة الى ما قبل الفهم او ما قبل العلم . فالبدائية هي عكس العلمية ، وهي ايضا علمية . وللمتحدثين عن الظاهراتية (شيللر — وهيدجر) الحق في الاشارة الى حالة ما قبل الادراك تلك التي تسبق الحدس ، فهي التي تضع القيمة الانطولوجية للاشياء موضع السؤال . ولكن ، ليس هدفنا هو العودة الى حالة ما قبل العلم . واستعادة العالم هو استعادة ذلك البُعْد الذي يحتفظ بمعنى موضوعيات العلم نفسها ، لتصبح مفهومة كحقيقة ، (لقد قال هيدجر نفسه ذلك . فكل مهارة هي حقيقة ، وهي جزء من التاريخ) . ان ما قبل — العلم هو دعوة لادراك ما وراء — العلمي ، وذلك علمي . بل وحتى تكشفه الخطوات التكوينية للعلم ، شريطة ان ننشطها وان نرى انها اشياء مُضْمَرَة متروكة لحالها . فمثلا : الحالة البنيوية وسلسلة الشفاهي ، اي اللغة وهي تعاود الخلق في كل تصرف للكلمة ، كليا وامام اعيننا ؛ هي موقف مسبق لتحديد تصرف الكلام هناك حيث يتكون ، انه موقف مسبق للعودة الى الاصيل ، الى الاصل — بشرط الا نغلق انفسنا في تحديد الحدث ، المتزامن — انه موقف مسبق لامتلاك التصاق كل تزامن تطوري — لغوي في الكلمة ؛ الكلمة التذكارية اذن ، المجازية اذا اردنا القول ، — وان غموض التصرف التكويني للعلم : — هو الاهتمام الاستثنائي بسلسلة الشفاهي ، بالسمعي وبما له دلالة ، كلها في تشابكها .

انه : ١ — امتلاك اصل الاكتشاف للاصل .

٢ — التخفيض الى الاشياء يعني الى الشكل الاصل .

فبراير (شباط) ١٩٥٩

عليَّ ان اجهز القسم الاول : تخطيط اولي للانطولوجيا .
انطلاقا من الحاضر : التناقضات الخ –
افلاس الفلسفة –
والتدليل على ان ذلك لا يضع الفلسفة الكلاسيكية فقط موضع السؤال ، ولكن كذلك فلسفات الاله الميت (كيركجارد – نيتشة – سارتر) بقدر ما هي منه النقيض (وكذلك الديالكتيك «كمغامرة») واستعادة كل سيرة الفلسفة في «فكرة اساسية» .
نتائج ظاهراتية الادراك – ضرورة القيام بشرحها انطولوجيا – :
الشيء – العالم – الوجود
النفي – العقل – الآخر – اللغة
والكلمات التي تبقى بعد هذا الشرح الاول :
هو انها تتمسك بان احتفظ جزئيا بفلسفة «الوعي» الكشف عن الوجود البدائي أو الفج على طريقة هو سرل ومن العالم الذي ننفتح عليه . ما هي الفلسفة ؟ ميدان المخُتص (الفلسفة والتنجيم)
وبعد ان انتهي من كل هذا المخطط ، يجب ان اقول انه ليس الا مخططا ، لماذا يجب ان يكون هناك مخطط اجمالي ، ولماذا هو ليس الا مخططا . انه البداية الضرورية والكافية لكي نرى جيدا ما الذي كان موضع الخلاف : الوجود – ولكن ليس ايضا لتأكيد خطواتنا في ذلك الميدان – يجب التكرار :
«تحطيم» الانطولوجيا الموضوعية للديكارتيين . اعادة اكتشاف الولادة ، ثم العقل والتاريخ الرأسي انطلاقا من «ثقافتنا» وظواهر «علمنا» .
ان كل الجزء الاول الذي يجب على ان ادركه بشكل مباشر جدا ، وآني ، مثل كتاب كريزيس (الازمات) لهوسرل : هو توضيح فلسفتنا ثم البحث عن اصلها في وعي ذاتي تاريخي وفي وعي ذاتي لثقافتنا التي هي علم : وسنبحث فيها عن المدلولات .

الـــزمن

(بدون تاريخ ، ربما في فبراير او مارس ١٩٥٩)

ان انبثاق الزمن سيكون عسيرا على الفهم ، كما عملية «خلق» يقوم بها زمن اضافي يدفع نحو الماضي كل سلسلة الخلق السابقة . ولا يمكننا ادراك تلك السلبية .
وبالمقابل ، فان كل تحليل للزمن يتحلق فوقه سيكون غير كاف .
ويجب ان يتكون الزمن وليكن دائما مرئيا من وجهة نظر شخص ما موجود فيه .

ولكن ذلك يبدو متناقضا ، وسيؤدي الى واحد من الخيارين السابقين .

ولن يرفع التناقص الا اذا كان الجديد الحاضر هو نفسه مفارقا : ونحن نعرف انه ليس هناك وانه قد اتى لتوه ولا يمكن التطابق معه ابدا – انه ليس جزءاً من الزمن ذا حدود معينة تاتي لتحل مكانها . انه دورة محددة بواسطة منطقة مركزية ذات حدود غامضة . انتفاخ ما أو أمبولة للزمن – وخلق قارورة من ذلك النوع فقط يجعل ممكنا : ١) تاثير «المحتوى» على الزمن الذي يمضي «سريعا» او بشكل «اقل سرعة» ، اي من مادة الزمن الى شكل الزمن ، ٢) جمع الحقيقة من التحليل الصوري : فالزمن ليس سلسلة مطلقة من الاحداث ، ايقاع مثلا ، – ولا حتى ايقاع للوعي – انه تأسس ، انه نظام للمتعادلات .

مارس (آذار) ١٩٥٩

تقرير لوريه من الكوليج دوفرانس * : «الجزيئات «الغريبة» و «بقاء» الجزئي الذي لا يستمر لاكثر من واحد على المليار من الثانية . .

ماذا يعني بقاء (وجود) كهذا ؟

اننا ندركه على طريقة الوجود المرئي بالعين المجردة : بواسطة تكبير ، بعدسة زمنية كافية ، وان تلك المدة القصيرة ستكون واحدة من تلك المدد التي لدينا خبرة بها .

وكما ان التكبير يمكنه ان يدرك بشكل فائق – فاننا نسجل في ذات الوقت ذلك الـ «يوجد» لحد ادنى ، (والذي بدونه لن ينبحث عنه بالعين المجردة وانه موجود دائما هناك في البعد ، في الافق . . .انها البنية نفسها للافق – ولكن من المعلوم انها لا تعني شيئا في الداخل الذات ، – وانها ليست بذات معنى الا في بيئة او محيط ذات حية ، كما شكل الوجود ومحتواه المختبئ وبقدر ما اننا لا نستقر في ذلك النظام الانطولوجي فستبقى لدينا فكرة خاطئة عنه ، فكرة فارغة او متناقضة . . .

تحليل كانت او ديكارت : فالعالم ليس هو نهاية ولا هو لا نهاية ، انه لا نهائي – يجب ان نفكر فيه كخبرة «انسانية» – لتوافق نهائي في مواجهة وجود لا نهائي (أو : كما يقول كانت : لهاوية الفكر الانساني» .

وليس كل ذلك هو ما يريد قوله الوضوح الذي يتحدث عنه هو سرل او الغموض الذي تحدث عنه هيدجر : ان الوسط الانطولوجي لم نفكر فيه كنظام «للعرض الانساني» في تضاد مع نظام الداخل الذات – والمقصود هو تفهم ان الحقيقة نفسها ليس لها معنى خارج علاقة

---

* اشارة الى تقرير مسيو جان لورية حول اعمال مسيو لويس – لو برانس – رانجية . والذي قدمه الى جمعية اساتذة الكوليج دو فرانس كمن (٥ / مارس) ١٩٥٩ .

المطابقة ، خارج الانتقال نحو الافق . وان «الذاتية» و «الموضوع» هما كل واحد ، وان الذوات «المعاشة» تحسب للعالم ، وتكون جزءاً من دنيوية «العقل» وكلها تدوّن في «السجّل» الذي هو الوجود وان الموضوع ليس الا كثافة تلك الاشياء . . . ولسنا عن الذين ندرك ، انه الشيئ هو الذي يدرك نفسه هناك لسنا نحن الذين نتكلم ، انها الحقيقة التي تتكلم في اعماق الكلمة – وان مصير طبيعة الانسان هو مصير انسان الطبيعة – فالعالم ميدان وبهذا العنوان هو دائما مفتوح .

وبنفس الطريقة حل مشكلة فرادنية او تعددية الازمنة (اينشتين) : بالعودة الى فكرة الافق .

المرئي واللامرئي الجزء الثاني

مايو (مايس) ١٩٥٩

(الوجود والعالم :
حول ديكارت – ليبنتز الخ)

أقول : هل ما قلناه هناك ، هو الشيئ نفسه ؟ لا ، توجد دوافع تاريخية فالعالم «ذاتي» وكيف نكشف عنها ؟ ان تاريخ الفلسفة سيكون كشفاً لتلك الرؤي ، – انه سيكون بلا معنى كلما اراد ان يكون «موضوعيا» . فمشاكلنا والمشاكل الوشيكة الوقوع لفلسفة ما هي . هل اننا نستطيع ان نطرح احداها على الاخرى ؟ (جوهييه Gouhier) * لا يوجد الا حل واحد واحد : تبيان انه يوجد بالتأكيد تفوق بين الفلسفات لا يوجد تخفيض على مستوى خطة واحدة فريدة ومع ذلك يعيد الواحدة الى الأخرى في اعماق ذلك التدرج – فالمقصود هو نفس الوجود – وتبيان انه بين الفلسفات كذلك توجد علاقة مدْركة او علاقة تطابق . اذن تاريخ رأسي ، له حقوقه الى جانب تاريخ الفلسفة (الموضوعية) – ونطبق هنا مفهوم الوجود المُدرَك والوضوح الذي طورناه في الجزء الاول . – ولنبحث في كيفية ان ذلك يتميز عن النسبية وكيف ان عرض فكرة داخل الاخرى يترك مع ذلك المجال لظهور «نواة الوجود» (العودة الى دراسة لوفور عن مكيا فيللي) * * : وكيف ، وفي اي اتجاه نستطيع ان نزعم الوصول الى الاشياء بينما ونحن نرفض

---

* اشارة الى كتاب مسيو هنري جوييه : التاريخ وفلسفة ، باريس ، فرين ، ١٩٥٢ . – والسؤال قد وضع على وجه الخصوص ، بشأن تفسير «هاملت» لديكارت ، الصفحات (١٨ – ٢٠)

* * دراساته لم تنشر ، وضعت في معهد الدراسات الاجتماعية في مايو (مايس) ١٩٥٩ .

ذلك الحق للآخرين ؟ يجب ان نأخذ في الحسبان رؤاهم وذاتهم – ولكن ، زيادة على ذلك ، يجب ان يكون المقصود تساؤلا) .

الفلسفة : دورات تغلف احداها الاخرى :

وهذا القسم الاول هو مسبقا تطبيق للتاريخ ، فالفلسفة تنبثق من العالم التاريخي – وبالعكس ، فان تاريخ الفلسفة الذي سنتحدث عنه كان مسبقا نوعا معينا من العالم المحيط – اي مفهوم للتاريخ الانطولوجي – ويقدم شرح العالم المحيط للانطولوجيا الغربية الذي قمنا به في بداية دراستنا ، يقدم الصلابة لذلك المفهوم ويقومه . (ربط المفاهيم . الوجود الطبيعية الانسان) . بالطبع ، لم يستنفد ذلك تماما : انها خيوط التاريخ الرأسي ، المتدرج ، انها ليست جواهر .

وبالمثل فان تحليلا للطبيعة سيكون طريقة لايجاد وتقويم البداية (الاتصال المزعوم مع نفس الشيء) ؟ سنجد الاصيل في تناقض خلال حركات الفكر العلمي الجماعي .

إن العودة الى تاريخ الفلسفة هي مسبقا نظرية للتاريخ ، للغة الخ .

المرئي واللامرئي

مايو (مايس) ١٩٥٩

الجزء الاول : مخطط اجمالي انطولوجي

الفصل الاول . . العالم والوجود

الفصل الثاني . . الوجود والعالم

(تبيان ان المتيا فيزيقا هي انطولوجيا ساذجة ، انها تسامٍ للموجود – ولكن ذلك هو في الواقع انتقال للميتافيزيفا ، والتي شرحت حسب وجهات النظر في الفصل الاول .

ويجب أن نحدد حق ذلك الانتقال ، اهو هو وضعها «من منظور» لا يمكن ابدا ان نبينه ؟ اسنبقي في التجريبية الديالكتيكية وتبادل المنظورات ؟

لا . المقصود ليس هو «تاريخ الفلسفة» .

فتاريخ الفلسفة يحمل دائما تلك الذاتية . ويجب ان نبين ان الشرح الذي قدمه «جيرولت gueroult» لديكارت ، يحمل دائما وضعا في منظور ذاتي (و «الذاتي» هنا هو بالتحديد الافتراض المسبق بان الفلسفة تكونت من «مشاكل» - انظرا لذلك «الدرس الإفتتاحي : هذا ما يعارض به برجسون .)* – ان ما اقترحه ليس «رؤية» لتاريخ الفلسفة وان ما اقترحه هو من

* درس افتتاحي لم يدشنّ قدمه سيو مارسيال جيرولت عندما استلم كرسي التاريخ وتكنيك النظم الفلسفية في الكوليج دو فرانس في الرابع من ديسمبر (كانون الاول) ١٩٥١ .

التاريخ ولكن البنيوي : يعني ، إنه ليس حدوثا لفلسفة ما كما خلق وحل «للمشاكل» وانما تلك الفلسفة الواقعية في المجموع التساؤلي للوجود وللابدية الوجود ، كما التساؤل الذي وجهه لوفور الى مكيافيللي*، والذي ليس تزمتاً .

انظر بانجو ، مدام دولافاييت**: ان كتاب مدام دولافايت هو كتاب للقصر (المظهر ، الممنوع) . ولكن بعد ان اختفى القصر فان الكتاب ، وقد نزع من جذوره التاريخية . يعطينا اسطورة انطلاقا من عام ١٨٠٨ ، وان المعنى (الاسطوري) سيخلقه جهل الاساس الاجتماعي .

وبشكل ما فان المعنى هو دائما المسافة : ان ما يقوله الآخر يبدو لي مليئا بالمعنى لان نواقصه ليست ابدا هناك حيث توجد نواقصي . تعددية منظورة .

ولكن ذلك التخفيض الى اسطورة ، يفترض اساسا من الموضوعية غير الاسطورية والذي سيكون شيئا آخر غيرها . ويجب ان تدرك ان الاسطورة ، التحويل الى اسطورة الخداع والاستلاب الخ هي مفاهيم من نظام آخر .

فمدام دولافاييت هي اسطورة ولكن ليس بالمعنى الذي تكون فيه الاسطورة تكوينا ، وانما بالمعنى الذي اراده (ليفي شتراوس) حين قال : ان كل استخدام للوظيفة الرمزية ، هو واحد من تلك الوظائف .

وليس باستطاعة كل نص ان يحصل على تلك القوة الاسطورية . انتبه الى ذلك التوضيح الجديد . ان ما يوجد في قصة «اميرة كليف» هو الذي يجعلها قادرة على ان تصبح اسطورة .

وبالمثل ديكارت ، ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) : لا اريد ان اقول انها اساطير بمعنى : حيل بدون حقيقة ، او رؤية مشوشة لما يجب ان يكون اليوم انطولوجيا – توجد حقيقة ديكارت ، ولكن شريطة ان نقرأها بين السطور ؛ هو الفكر لدى ديكارت ، الوظيفة الديكارتية ؛ ولن يكون ذلك فرضا لوجهة نظر خارجية على ديكارت ، ولا سؤالا ليس بسؤاله على فلسفته وانما تبيان انه يوجد مطلق ، فلسفة مطابقة لتاريخ الفلسفة والتي ليست مع ذلك امتصاص لكل الفلسفات في فلسفة واحدة وليست من جهة اخرى ، انتقائية وشكوكية . ويمكن ملاحظة ذلك اذا توصلنا لان نجعل من الفلسفة مفهوما ، ومن تاريخ الفلسفة مفهوماً للتاريخ – وكل شئ يعود لما يلي :

تقديم نظرية للادراك وللقدرة على الفهم تدلل على ان الفهم ليس بناء في الملازمة الفكرية ، وان الفهم هو الاستحواذ بواسطة المعايشة ، جانبيا ، وفي ابداع ، وبذلك التوصل

---

* اشارة الى موضوع قيد الاعداد .

** مدام دولافاييت بقلمها . منشورات سوى . «كتاب كل الازمان» ١٩٥٩ .

الفوري الى ابعاد ذلك الاسلوب وذلك الجهاز الفكري .
وان ما سأقوله هنا حول تاريخ الفلسفة يسبق ما سأقوله حول الانا المدركة وحول العقل – وبالمثل ما اقوله في الفصل الاول يسبق مفهوم تاريخ الفلسفة في الفصل الثاني . وان كل ذلك يسبق ادراك العلم (علم الطبيعة) الذي سيقدم في الفصول التالية . لا توجد الاسوابق او مستبقات ، مشاريع ، انها الفلسفة كتوحيد لمركزية المشاكل ، ولكن هذا هو الواقع .

ادراك اللاشعور – هو (مجهول)

كلمة ذات اثر رجعي للحقيقة – ترسب (تكون العبارة ذات الاثر الرجعي للحقيقة جزءاً منه) .

٢ مايو (مايس) ١٩٥٩

عندما قال لي سائق التاكسي في مانشستر : سأسأل في مركز الشرطة اين يوجد شارع بريكستون (فانني لم افهم الا بعد ثوان إذ انني تأثرت عميقاً بالكلمات . وبالمثل فان الجملة التي قالتها المرأة في مكتب التبغ . هل اربطها كلها معا ؟ والتي لم افهمها كذلك الا بعد ثوان . والتعرف فجأة على شخص ما بعد اشارة ما ، او حدوث ما ، بعد توقع تخطيطي : ان المعنى متى ما اعطى ، فان الاشارات تأخذ قيمتها الكاملة «كاشارات» . ولكن يجب اولا ان يقدم المعنى . ولكن ، كيف يكونه اذن ؟ من المحتمل ان يكون جزءاً من السلسلة المنطوقة تحدد ، فينشر المعنى الذي يعود لتلك الاشارات . ولا يكفي ان تقول (كما قال برجسون) : ذهاب واياب . يجب ان ندرك بين ماذا وماذا ، وذلك الذي يجعل مسافة ما بينهما ، وهي ليست سلسلة من الاستقراءات ؛ انها الشيء وعودة الشيء ، انى «حركة ارتدادية للحقيقي» تلك الظاهرة التي لا يمكن فصلها عما تم التفكير فيه ، والتي نستعيد وجودها في المواد نفسها . . .

فالمعنى هو «مُدرك» ، وعودة الشيء هي «ادراك» وذلك يعني : انه يوجد تَوَلدُ للذي كان قد ادرك (نفاذ البصيرة – التجربة) وذلك يعني : ان الادراك الاول هو من الذات انفتاح على ميدان الاشياء – وذلك يعني أيضا ان الادراك هو لا شعوري . وما هو اللاشعوري ؟ انه الذي يتصرف كما المحور الوجودي ، والذي هو بذلك المعنى يدْرك ولا يدْرك . وذلك لاننا لا ندرك الاّ اشكالا فوق مستويات . ولا ندركها الا في علاقة مع المستوى ، الذي هو اذن لا يلاحظ – وان ادراك المستوى : هو دائما بين الاشياء ، انه هو الذي يدور حول . . .

ان المخُتفى في التحليل النفسي (اللاشعور) هو من ذلك النوع (مثلا ، امرأة في الشارع تحس بان الناس تنظر الى صدرها وهي تتحقق من فستانها ان تخطيطها الجسدي هو من اجل الذات – من اجل الآخر – انه نقطة الاتصال بين الـ من اجل الذات وال من اجل الآخر . ان تمتلك جسدا ، فانك منظور (ليس ذلك فقط) بل انك مرئي .هنا هو شعور التخاطر الشعور الخفي =

حيوية في القراءة الخاطفة لنظرة الآخر – أيجب ان نقول قراءة ؟ بالتأكيد واذا ما سألنا امرأة ما تقفل معطفها (او العكس) بحسن نية . فهي لن تعرف ما قامت به لقوها . وهي لن تعرفه من لغة الفكر الاصطلاحي . ولكنها ستعرفه كما نعرف ما ما هو ممنوع . يعني ليس كشكل على اساس وانما كاساس . ادراك مفصل : موجة تجرى في ميدان الـ «داخل عالم الذات» .

علاقة الكلام الادراك : هي علاقة التحرك – ادراك الهدف ، يعني : ان الهدف لم يوضع . ولكنه هو ما ينقصني ، وهذا هو ما يعين مسافة معينة على شاشة المخطط الجسدي . وبالمثل ، فانني اتكلم وانا ابدّل بواسطة جهاز لغوي نبرة ما في الفضاء اللغوي – وترتبط الكلمات بمعانيها كما الجسد بهدفه .

وانا لم اعد أُدرِك انني اتكلم – فالادراك يحتويني كما اللغة – وكما يجب ان اكون هناك على اي حال لكي اتكلم ، فانه يجب ان اكون هناك لكي ادرك – ولكن باي شكل ؟ كما الناس – ما الذي ، من جانبي – ياتي لينشط العالم المدرك واللغة ؟

هو سرل : مدة الوعي

مايو (مايس) ١٩٥٩

١ – ما هو العنصر «المستقبل» للوعي المطلق . – وهوسرل ، له الحق في ان يقول بانه لست انا الذي أكون الزمن وانما هو الذي يتكون انه تقدم ذاتي – ولكن تعبير «الاستقبالية» ليس صحيحا تماما لانه يثير ذاتا مميزة للحاضر والتي تستقبله – يجب علينا فقط ان نفهمه في معارضة للتصرفات العفوية (الفكرة الخ)

٢ – هل انه الحاضر الجديد في شخصانيته ، الذي يدفع كل ما يسبقه الى الماضي ، والذي يملأ جزءاً من المستقبل ؟ في هذه الحالة لن يوجد الزمن ولكن الازمنة – يجب ان ندرك الزمن كنظام يشمل كل شيء – ورغم انه لا يمكن ادراكه الا من اجل الذي هو فيه ، الذي هو موجود في الحاضر.

٣ – ما هو الوعي الانطباعي ؟ التجربة الاولى ؟ وبما ان الكيفية القائمة الذاتية للشيء الخارجي ، هو في الحقيقة ليس حدا لا يمكن عبوره (تكبير مؤقت) وانما مفارق ، امثل ، شيء كا . . . (شكل وليس شخصا) – وان (امتلاك الوعي) لهذه التجربة الاولى ليس مطّابقة ، اندماجا مع . . . . ولم يعد هو (ذلك كما قال هو سرل) تصرف او قدرة استيعاب فاعلة وليس مطلقا احالة الى العدم (سارتر) ، انه المسافة كما يجعلنا نفهمها المخطط الاجمالي والتي هي الاساس للفضاء وللزمن – انه ادراك – لا محسوس يعني معنى فاعلا وليس مموضعاً (انه في الاساس ما

اراد هوسرل ان يقوله وهو يعتبر الا ستباق اساسيا : وذلك يعني ان الحاضر المطلق الذي اكونه هو الذي كانه لم يكن

٤ - وكل ذلك ايضا يترك المسألة سليمة : فماذا تعني «المعرفة» ، «يمتلك وعيا» ، «يدرك» «يفكر» بالمعنى الديكارتي - لم يوضع ابدا هذا السؤال - اذ يدور النقاش حول الفرضيات «كرابطة» ، و «فكر الرؤية والشعور» بمعنى الحدس ، «الاحساس» - ونبين انه يجب وجود «ظهور ذاتي» ، ظهور ذاتي بمعنى ظهور خالص للظهور . . ولكن كل ذلك يفترض فكرة «الاجل الذات» وفي النهاية ، لا يستطيع ان يشرح المفارقة ، انه يجب البحث في اتجاه آخر تماما : الاجل الذات نفسه ذو الميزة الأكيدة ولكنه مشتق : انه اوج المسافة في المفاضلة - الحضور للذات هو حضور لعالم مميز - المسافة المدركة بما يجعل الرؤية كما هي مطبوعة من الانعكاس مثلا - وبما يغلق الوجود من اجل الذات بواسطة اللغة كمفارقة ، ان تمتلك وعيا - تمتلك وجها على اساس - ولا يمكن الذهاب ابعد من ذلك .

تفوق الشيء وتفوق الوهم

مايو (مايس) ١٩٥٩

ان تفوق الشيء يجبرنا على القول بانه ليس امتلاءاً الا بقدر عدم نفاذه يعني بعدم كينونته كاملاً انياً تحت النظر - ولكن هذه الآنية الكاملة يعدنا هو بها طالما انها موجودة هناك . . .

وعندما تقول - على العكس - ان الوهم لا - يمكن ملاحظته ، وانه فراغ ، لا لا وجود ، فالتناقص ليس اذن مطلقا مع المحسوس . فالحواس هي اجهزة عليها ان تضع التصلب مع الذي لا ينفذ ، ان تضع مدلولات قائمة - ولكن الشيء لا يمكن ملاحظته حقيقة : فيوجد دائما تخط في كل ملاحظة ولا تكون ابدا على الشيء نفسه . وان ما نسميه بالمحسوس هو فقط لا نهائية الظلال الفاعلة وهي تسرع - او على العكس ؛ توجد سرعة كبيرة او بلورة للخيالي ، للكينونات ، وللقوالب الرمزية .

«الفكر» «الوعي» ووجود لـ . .

(على نفس الصفحة)

الاستبقاء (كونه لا يضع ، ولا يستهدف ماضيا مباشرا ، ولكن يمتلكه فقط خلفه) ، هو الحضور المدرك (حضور مثلا ما هو موجود خلف ظهرى) ، الحضور لكل ماضيّ المترسب في

كينونات هو احالتي الى ما اريد ان اقوله في الكلمة ، والى جهاز لوضع علامات على مدلولات مهيأة وهو احالة تدفعني الى المكان الذي اريد ان اذهب اليه ، هو التبصر (تشييد ميدان او فكرة) ، الاستقرار في فضاء ما بواسطة المخطط الجسدي ، واستعادة لزمن ما في جنينية التصرف ، وكل ذلك يدور حول المشكلة لوجود هو ليس فكرة لوجود - والذي يجده هو سرل في قلب التأمل النفسي كما مد مطلق محتفظ به) ، (ولكن لدى هو سرل توجد ايضا فكرة لزمن الاحساس وهي ليست جيدة : الحاضر بمعناه الواسع هو قالب رمزي وليس فقط حاضر ينبثق نحو الماضي) ، يعني حضور للذات التي هي غياب للذات ، واتصال بالذات على مسافة تجاه الذات - صورة على اساس ، «الذاتية» البسيطة جدا - فالشكل يمسك بمفتاح المشكلة ، مشكلة العقل ، يجب الرجوع الى التفكير الانتاجي لفرذايمر* لكي نحدد الى اي مدى يحتوي الشكل ولا يحتوي على المدلولات في اعلى مستوياتها .

---

* منشورات هاربر واخوانه ، نيويورك ولندن ١٩٤٥ .

النظرات التي تتقاطع = فن للتأمل

مايو (مايس) ١٩٥٩

انه اذن لحم الاشياء ، مسبقا يتحدث الينا من لحمنا ، والذي يتحدث الينا من لحم الآخر – ان «نظراتي» هي واحدة من تلك المعطيات «للمحسوس» للعالم الفج والعفوي ، والتي تتحدى تحليل الوجود والعدم ، وتحليل الوجود كوعي ، والوجود كشيئ ، والتي تتطلب اعادة بناء كامل للفلسفة . فتحليل الوجود والعدم يكشف ويغطي في نفس الوقت ذلك النظام : فهو يكشفه كتهديد للوجود على العدم وتهديد العدم للوجود وهو يغطيه لان الجوهر والنفي يظلان معزولين من حيث المبدأ .

النظرة التي تقتل

لامركزية ، وليس احالة الى عدم

وضع (العدم كسؤال لدى سارتر = قتل ، ان يكون عرضة للسؤال . = التوقف عن الوجود

(برجسون) المفارقة = النسيان – الزمن

لقد قلتُ : ان الانفتاح على العالم كما نجده لدينا ، والادراك الذي نتخيله في داخل الحياة (ادراك يكون في الوقت نفسه عفويا (شيئ) ووجود – ذات «ذات) – وقد قال برجسون ذات مرة شارحاً في «الفكر والحركة» حيث يتكلم عن الوعي الذي نبحث عن رؤية العالم وليس عن قياسه قال انه يوجد وعي ، هو في نفس الوقت عفوي ومتأمل)* ، يتشابكان ويتعدى احدهما على الآخر او ينعقد احدهما على الآخر.

ولنحدد ماذا يعني ذلك .

ان ذلك يستخصر ، فيما وراء «وجهة نظر الموضوع» و «وجهة نظر الذات» ، يستحضر نواة مشتركة هي «التلوي» ، اي «الوجود يتلوى»** ، (وهو ما سميته بتغيير الوجود للعالم) ، ويجب ان نعمل على افهام كيف ان ذلك (او اي شكل) هو ادراك «يتكون في داخل الاشياء» . وهذا ايضا ليس الا تعبيرا تقريبيا بلغة (الذات الموضوع ((انتقاء ، برجسون) ، تعبيرا عن ذلك الذي يوجد ليقال ولنعرف ان الاشياء تمتلكنا ، وانه لسنا نحن الذين نمتلك الاشياء ، وان الوجود

---

* يعود المؤلف الى هذه الفقرة في كتاب برجسون : «ولكن تلك الفترة والتي يهملها العلم . والتي يصعب ادراكها او شرحها فنحن نحسها ونعيشها . اذا ما بحثنا عن ماهيتها ؟ وكيف تظهر لوعي لا يريد الا ان يراها ولا يقيسها والذي حينذاك يمتلكها ولا يوقفها والتي تأخذ نفسها اخيرا كموضوع والتي هي كشاهدة وممثلة عفوية ومتأملة انما تقرب حتى التطابق تقرب معا الاهتمام الذي ينصب والزمن الذي يهرب» الفكر والمتحرك باريس (١٩٣٤) ، ص ١٠ .

** المصدر السابق . ص٢٩٣ .

الذي كان ، لا يستطيع ان يتوقف عن كونه كان موجودا . اي «ذاكرة الوجود» . وان اللغة هي التي تمتلكنا وانه لسنا نحن الذين نمتلك اللغة ، وانه هو الوجود الذي يتكلم من داخلنا ولسنا نحن الذين نتكلم عن الوجود* .

ولكن اذن ، كيف نفهم الذاتية ؟ عدم كفاية العرض البرجسوني ، لروح تحفظ كل شيئ (وذلك يجعل من المستحيل اختلاف الطبيعة المدركة – الخيالية) ، وعدم كفاية ايضا في العرض الهزيل لرؤية اله : انه يوازي الوعي الصوري انه «الحفظ» تحت شكل «المدلولات» . والحل هو البحث في الرؤية نفسها : وبواسطتها فقط سنفهم الذكرى .

ويجب ان تكون الرؤية مسبقا تغييرا او تلوٍ داخل الفرد ، تنويعة لنظام مدرك للعالم ، للعالم ، لكي تستطع ان تكون الذكرى وتتلاءم مع النسيان ،. ان وصف الاستبقاء لدى هو سرل (ووصف الذاتية كما الزمن ، ووصف المد المطلق ، والاستبقاء السابق – للقصدية) ، ان ذلك الوصف هو بداية ولكنها تبقي السؤال مفتوحا : من اين تأتي التواءات المنظور الوقتي ، ومن اين ياتي المرور في الافق للاستبقاءات المتباعدة ، اي النسيان ؟

مشكلة النسيان : ينحصر النسيان في الاساس من انه غير متواصل . اذا كان جزيئ من الماضي يقع من النسيان في كل مرحلة من تدفق الظاهرة ، فسيكون لدينا ميدان من الحاضر كما حجاب للموضوعي ، والنسيان سيكون ستارا بواسطة اختلاسه للدوافع الفعالة ؛ وسيكون النقطة حيث يتوقف انتاج الصورة – القوية بسبب محو الاثر الجسدي . او ايضا في اللغة المثالية : سيكون النسيان جزءاً من نظام الحاضر – الماضي في.اتصال محدد مع جزء جديد من الحاضر يقع في المستقبل .

ولكن الامر ليس هكذا ؛ فهناك استبقاءات لا تنسى حتى ولو كانت بعيدة جدا وتوجد اجزاء مُدْركة قبل اختفاء غيرها بقليل (هل كانت موجودة فعلا ؟ وما هي العلاقة بالضبط بين المدرك وغير المنظور ؟ والى جانب ذلك ، لا يوجد جزء موضوعي من الحاضر يسقط في المستقبل . ومخطط هو سرل نابع من ذلك الاعتقاد القائل بانه يمكن عرض سلسلة الحاضر كنقاط على سطر**. وبالتأكيد يضيف هو سرل الى تلك النقط كل تغيرات الاستبقاءات واستبقاءات الاستبقاءات الناتجة عن ذلك ، وهو في ذلك لا يدرك الزمن كما تسلسل وتتابع لاحداث دقيقة ومنتظمة . وحتى وهو في هذا التعقيد ، فان عرض ظاهرة التدفق عرض معيب

---

* هذه الملاحظة : واخيرا يوجد شيئ عميق لدى روبر ، عندما قال ان الداخل الذات ، و الاجل الذات هما نفس الشيئ ولكن يجب ان نفهم كل كما لو : ان الاشياء هو ارواح .

** انظر عرض ومناقشة تحليل مخطط هو سرل في كتاب ظاهراتية الادراك ص ٤٧٧

ليس بكونه فضائي ، فالفضاء لا يحوي الا الزمن اكثر مما يحتوي نقاطا او سطورا . وان ادرك ان الشكل هو مسبقا تسام هذا هو ما يجعلني افهم ان السطر هو اتجاه وان النقطة هي مركز القوى لا توجد اسطر ، ولا توجد نقاط ولا الوان مطلقة في داخل الاشياء . و بصدد رؤية الميدان ومفهوم الميدان ، يقول برجسون ان التلوي لا ينتج ربما اي خط حقيقي * * . ولكن لا يوجد ولا خط واحد حقيقي فالفضاء لا يمكن ان يقحم كما فعل برجسون .

وبناء على ذلك فلا يمكننا ان نمضي في الزمن كانصهار لكي نمتلك الحل – فذلك تناقض خاطئ – بل يجب ان نمر من الشيئ (الفضائي او المؤقت) كما هوية ذاتية ، الى الشيئ (الفضائي او المؤقت) بصفته متميزاً . يعني ان يكون دائما (خلف) فيما وراء ، بعيدا . . . والحاضر ليس تطابقا مطلقا بدون سمو ، وحتى التجربة الخارجية لاتتواءم مع لا تطابق شامل ، ولكن مع تطابق جزئي لانه توجد آفاق بدونها لا يمكن ان توجد التجربة – والحاضر ايضا من الصعب امتلاكه عن قرب في مركز الاهتمام انه الشمول ، ودراسة استجابة الحاضر تماما : تحوي خطر مثل تلك الاستعارة : التي تجعلني اعتقد انه يوجد فراغ معين له ابعاده وتملؤه كمية محددة من الحاضر (هو دائما ميدان يحدده حجاب موضوعي) . وعندما يتحدث هو سرل عن «معيار» فهو بالتحديد يريد ان يقول اننا لا يمكننا ان نفترض مسبقا معيارا كهذا ، شيئا مسلماً به . والمقصود هو المقياس ، ويعني (هيدجر) موقع المعيار . وهكذا نرى ان المعيار والحجاب الخ ، مشتقة من ظاهرة شاملة هي في النهاية «العالم» ، (انظر محاضرة ما نشستر*) : (كل ادراك هو «فكرة» ، ولكن الكل «مسجل» في العالم – وكل حدث هو من نوع الحدث التاريخي الذي يتحدث عنه بيجي «ايقاع حدث العالم» والذي هو تلوّكذلك – ومشاكل معرفة ما هي ذات الدولة ، ذات الحرب ، الخ. ، هي بالضبط من نفس نوع مشكلة معرفة ما هي ذات الادراك : ولن نحل فلسفة التاريخ الا بحل مشكلة الادراك) .

من هنا استحالة وجود فلسفة للوجود وللعدم : فالمستقبل ليس عدما ، والماضي ليس هو الخيالي بالمعنى الذي اراده سارتر – بالتأكيد يوجد الحاضر ، ولكن تسامي الحاضر يجعل بمستطاعه بالتاكيد ان يترابط مع الماضي والمستقبل ، وهما عكسيا ليسا احالة الى العدم .

باختصار : العدم (او على الاكثر اللاوجود) هو فراغ وليس حفرة . والمفتوح بمعنى الحفرة . انه سارتر ، انه برجسون ، انها السلبية او تجاوز الوضعية (برجسون) ، وكلها غموض ، لا يوجد فراغ للعدم ، ولكي اوضح مناقشتي حول افكار برجسون عن العدم : لي الحق في ان اقول ان

---

* * الفكر والمتحرك ص ٢٩٤

* محاضرة القاها المؤلف في جامعة مانشستر . في الاول من مايو (مايس) ١٩٥٩ .

برجسون يقدم براهين اكثر من اللازم ، ولكنه اخطأ حين استنتج منها ان سارتر هو على حق . يجب علينا ان نهمل نفي الحدس للعدم لان العدم هو ايضا ودائما في مكان آخر . والحل الحقيقي : وضوح العالم المحيط وافق الاستبقاءات البعيدة .

مشكلة النسيان : انها تتأتى كما قلت ، من ان النسيان ليس متواصلا . ويجب ان ندركه . ليس كما الحجاب (برجسون) ، وليس كممر العدم كحالة الى العدم وليس كما وظيفة ايجابية تغلف معرفة ما تخفيه (فرويد – سارتر) ، وانما كطريقة للوجود في ، . . او بالابتعاد عن . . – وان امتلاك – الوعي نفسه يجب ان ندركه في تساميه كوجود تخطاه . . . واذن كجهل ولكن اخيرا هل يوجد الادراك ؟ . . نعم ، ولكنه ليس المباشرة بمعنى الاتصال . (وهو ليس مسافة بالمعنى الذي اراده سارتر : لا شيء الذي هو انا ، والذي يفصلني عن الشئ) وهو ما اراده سارتر – وحقيقي اننا لن نستطيع وصف النسيان بخلط الادراك واللاحساس .

وانه بفهم افضل للادراك (وبالتالي اللا ادراك) – يعني : فهم الادراك كتميز . والنسيان كتطور وحقيقة اننا لا نرى مطلقا الذكرى = اللا تحطيم لماديّ نفسي ، سيكون هو المحسوس . ولكن تفكيكها يؤدي الى انه لم يعد يوجد تجسد أو تميز انما ذلك هو ظلمة النسيان . وفهم «امتلاك الوعي» هو امتلاك وجه على اساس ، وان ذلك الاساس يختفي بتفكيكه – ان تمييز الوجه الاساس يقدم معيارا ثالثا بين «الذات» وبين «الموضوع» ان تلك المسافة أولا هي المعنى المدرك .

الفلسفة والادب

(بدون تاريخ من المحتمل ان يكون في يونية حزيران ١٩٥٩)

والفلسفة بالتحديد «كوجود متحدث في داخلنا» ، هي تعبير عن الخبرة الخرساء للذات ، انها خلق . خلق هو في نفس الوقت اعادة لتكامل الوجود : لانها ليست خلقا بمعنى انها واحدة من تلك الولادات التي يصنعها التاريخ : انها تعرف انها ولادة وتريد ان تتخطى نفسها كولادة خالصة ، ان تستعيد اصلها ، انها اذن خلق في معنى اساس خلق هو في نفس الوقت مطابقة ، الطريقة الوحيدة للحصول على مطابقة . وان ذلك يعمق بشكل واضح وجهات نظر «سوريو حول الفلسفة ، كونها فناً رفيعاً*: لان الفن والفلسفة معا ، هما بالضبط ليسا منتجات تعسفية في

* في اعلى ملحوظة العمل تلك توجد تلك الاشارة : انظر سوريو . استعادة الفلسفة (الكان – ١٩٣٩) . وكذلك جيرولت . مختارات سوربو : طريق الموضوعية الاستيتكية (بنزيت – ١٩٥٢)

عالم «الروحي» (الثقافة) ، وانما هما صلة مع الوجود تماما لكونهما عمليتي خلق ، فالوجود هو ما يتطلب منا خلقاً لكي تكون لنا خبرة الخلق والقيام بتحليل في الادب بهذا المعنى هو تدوين للوجود

الوجود والعالم ، الفصل الثالث**

(بدون تاريخ ، من المحتمل ان يكون في يونية (حزيران) ١٩٥٩)

اتفافا مع فكرة التسامي (كفكرة لمسافة ولاامتلاك للموضوع) يجب ان نبحث عن وصف لتاريخ الفلسفة والذي لن يكون تسطيحا للتاريخ في فلسفتي – والذي لن يكون كذلك هياما : هو استعادة او تكرار لما قاله ديكارت طريقا وحيدا لاعادة حقيقته اليه بالتفكير فيه مجددا ، يعني انطلاقا منا – عالم يمكن ادراكه من عدة وجوه فتاريخ الفلسفة كونه ادراكا للفلاسفة الآخرين هو تخط مقصود لهم اما يتجاوزهم واما باستنساخهم ومتابعة مشاكل فلسفاتهم*** لكن مشاكلهم هي في داخل مشاكل الوجود وبالتالي نحن نستطيع بل يجب علينا ان نفهم في هذا الافق (ان اقول كل ذلك في بداية الفصل الثالث) .

وايضا : ان ذلك المخطط الانطولوجي يسبق الفلسفة – واذن يسبق تاريخ الفلسفة (وهو يفرض استخدام اللغة ، واستخدام التاريخ الفاعل في داخلنا) . يجب ان نكشف ما قبل الافتراضات . واذا ما قمنا بذلك فاننا انما نصنع فلسفة وليس تاريخا .

ان ابين علاقة الفصل الثالث بالفصل الرابع حول الطبيعة والعلم : وان ما سندرسه معها ستكون انطولوجيا (وضعية) معينة .

اللغز : كيف نعود الى الوعي ؟
كيف نرفض الوعي ؟
والتغلب على ذلك بواسطة فكرة
الوعي الواضحة .

---

* * كان قد اعطى الكاتب ذلك العنوان للجزء الاول من عمله .

* * * درس لم يُدشَنْ . مصدر مذكور سابقا .

يونيو (حزيران) ١٩٥٩

ان تاريخ الفلسفة الذي يجب ان نعمله (الى جانب تاريخ جيرولت) هو التاريخ المُضْمر مثلا : إن فرضيات ديكارت هو تمييز بين الروح والجسد وحول اتحادهما لا تسمح لوضعها ضمن خطة التوافق وتبريرهما معاً بحركة للفكر متواصلة . ولا يمكن ان نؤكدهما معا الا اذا اخذناهما بما يضمران – وفي نظام المُضْمَر ، لا يتعارض البحث عن الجوهر والبحث في الوجود ، انهما نفس الشيء – ويجب الاهتمام باللغة ، حتى الفلسفية ، ليس كما مُعْلَنَات او «حلول» ، وانما كحجاب قد تم رفعه ، وكسلسلة كلامية محبوكة . .

٤ يونيو (حزيران) ١٩٥٩

ان كلمة هيجل : بحد ذاته او من اجلنا – يوجد فكر (الفكر التأملي) ولانه يريد ان يفهم مباشرة الشيء في ذاته فانه يقع في الذاتية – وبالعكس ، فلانه متبوع دائما بالوجود من اجلنا ، فهو لا يفهمه ولا يفهم إلا الشيء «في ذاته» ، في مدلوله .

الفلسفة الحقيقية = فهم لما يجعل الخروج من الذات دخولا فيها وبالعكس .

وفهم ذلك التقاطع ، تلك العودة . انه هذا هو العقل .

الفلسفة . لكي نحدد وسطها ، يجب ان ينطلق من سؤال «جوبيه» : يمكن ان نطرح على الفلسفة – أسئلة لم تطرحها هي على نفسها ؟ فالاجابة بالنفي ، يجعل منها اعمالا منفصلة ، انه انكار للفلسفة . والاجابة بالايجاب ، هو تخفيض للتاريخ الى مستوى الفلسفة(*) .

وجهة نظري : الفلسفة ، كعمل فني ، هي موضوع يمكن ان يثير افكار اكثر من تلك التي «يحتويها» (هل يمكننا تعدادها ؟ وهل يمكن احصاء اللغة ؟ ، موضوع يحمل معنى خارج محيطه التاريخي ، والذي ليس له معنى الا خارج ذلك الوسط . ونقدم مثلا لذلك التاريخ العمودي او الفلسفي : ديكارت ومالبرانشن . الا توجد ضرورة لان نميز بين المشاكل كما يفكرون فيها والمشاكل التي تحركهم حقيقة وتلك ، التي نُشكلُها نحن . – أيؤدي ذلك الى نتائج نسبية دائماً ؟ اي إلى معرفة ان زمنا آخر سيقلبها راسا على عقب ؟ لا ، اذا كانت الفلسفات في كمالها تساؤلا ، فان الفكر المتسائل الذي يجعلها تتحدث لن يتخطاه ما سيأتي بعد ذلك . (لوفور حول ميكيافيلي)(*) .

---

* – التاريخ وفلسفته . يبدو ان الكاتب يرجع على وجه الخصوص الى الفصل الاخير حيث التاكيد على التمايز بين تاريخ للفلسفة وبين تاريخ الفلسفات . الفحات (١٣٦ – ١٣٩) .

* – اشارة الى عمل قيد التحضير .

يوليو (تموز) ١٩٥٩

ان المشاكل المطروحة في «ظاهراتية الادراك»(*) لا يمكن حلها لانني انطلق من التمييز بين «الوعي» – و «الموضوع» –

لن ندرك ابدا، انطلاقاً من ذلك التمييز بان حدثا ما نظام «الموضوعي» (خلل عقلي مثلا) يمكنه ان يؤدي الى اضطراب في العلاقة مع العالم، – اضطراب هائل يبدو انه يكشف عن ان «الوعي» كله هو وظيفة للجسد الموضوعي – تلك هي المشاكل التي يجب ان نهملها بتساؤلنا : ما هو ذلك الترتيب الموضوعي المزعوم؟ الجواب : انه طريقه للتعبير وللاشارة الى حدث من نظام الوجود الفج او البدائي والذي هو الاول، انطولوجياً. وذلك الحدث يكمن في ان يحرك (جسد) مرئيا معينا بشكل مناسب ويتجوف فيه جسد ما معنى «لامرئي» – انه النسيج المشترك الذي صُنَعِت منه كل البنى، هو المرئي، الذي هو نفسه ليس من الموضوعي ولا من داخل الذات، وانما من المُتَسَامي – والذي لا يتعارض مع الاجل الذات، ولا يلتصق الا باجل ذات ما – الذات، التي يجب ان تفهمها ليس كعدم، وليس كشيئ ما، ولكن كوحده للتعدي أو للتخطي المتلازم «للشيئ» ومع «العالم» (الزمن – الشيئ، الزمن – الوجود).

اغطس (آب) ١٩٥٩

التدليل على :

١ – ان نظرية الادراك الحديثة هي ظاهراتية (فيكون) وتكشف عن الوجود الفج اي العالم «العمودي» –

٢ – وان تطبيق نظرية المعلومات على الادراك ونظرية الفاعلية على التصرف – هو في الحقيقة حدس مشوش لفكرة المعنى كما رؤية للجسيم، ولفكرة اللحم.

٣ – ان المماثلة ادراك – رسالة (رمز وحل الرمز) هي صحيحة شريطة ان نُميِّز.

أ – اللحم تحت التصرفات التميزية.

ب – الكلمة ونظمها التشكيلية «القابلة للادراك» في ظل المعلومات.

---

* – مصدر مذكور سابقا.

الذات المدركة ، الذات المتكلمة ، الذات المفكرة

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٩

اذا كانت الذات المدركة ، كما وجود ، مضمرة وساكنة ، وتعود من الشيء حتى ولو كان موصوفا بغباوة ، والتي ليست سوى مسافة بالنسبة الى الشيء ، فان ذات الادراك «لا أحد» ، بالمعنى الذي عناه او ليس عن ما قال ، كما المجهول ، الهارب في العالم ، ولم يكن قد خطّ له اثرا فيه بَعْدُ . والادراك ، كما لا ادراك حسي ، هو حقيقة عدم الامتلاك : وذلك بالضبط لاننا نعرف جيدا ما هو المقصود عندما لا نشعر بحاجة الى ان نضعه في موضع الموضوع . غموض وتعميم . وذلك يعني : ليس فراغ اللاشيء وانما هو «فيض اللاوجود» ، عدم معين غائص في انفتاح محلي ومؤقت – اي رؤية واحساس بالحدث ، وليس فكرة الرؤية وفكرة الاحساس – واذا ما قلنا ان فكرة الرؤية والاحساس تحمل هذه الرؤية وذلك الاحساس ، فلن يكون العالم والوجود الا تفاكرا ، ولن نستطيع ابدا استرجاع الوجود العمودي او البدائي ، وتتحول غائية «النور الطبيعي» الى مثالية .

الذات المتكلمة : هو ذات التطبيق العملي . وهي لا تمسك امامها بالكلمات المنطوقة والمُدْرَكَة كما موضوعات للفكر او للتفاكر . وهي لا تمتلك تلك الكلمات الا بواسطة الامتلاك المسبق الذي هو من نوع ذلك الامتلاك المسبق للمكان بواسطة جسدي الذي يوجد فيه . وذلك يعني ، : يوجد نقص معين لـ . . . هذا المدلول او ذاك الذي لا يُشَيِّد بنية ذلك الذي ينقصه نجد هنا اذن غائية جديدة لا ترتضي بأكثر ما ترتضيه الغائية المدركة بأن ترتكز الى «وعي . . .» ولا الى الإنجذاب كتصميم انشائي وأن التحليل كما يراه دوسوسير[1] . حول العلاقات بين المدلولات ، والعلاقات بين الدال والمدلول وبين المعاني (كما اختلاف للمعاني) ، انما يؤكد على بل ويستعيد فكرة الادراك كـ «مسافة» بالنسبة لمستوى ، ويعني فكرة الوجود الأولى ، فكرة اصطلاح الاصطلاحات ، فكرة الكلمة قبل الكلمة .

وان ما يجب توضيحه : انه الانقلاب الذي تحدثه الكلمة في الوجود ما قبل – اللغة . فالكلمة لا تغير ذلك الوجود اولا ، انما هي اولا نفسها ، «لغة ذاتية المركز» . ولكنها تحمل مع ذلك خميرة التغيير التي ستقدم المعنى المتصرف ، اذن فالسؤال هو : ما هي تلك الخميرة ؟ ما هي فكرة التطبيق العملي تلك ؟ أهو الوجود نفسه ، هو الذي يدرك وهو الذي يتكلم ؟ واذا كان

---

١ – هو راس دوسوسير (١٧٤٠ – ١٧٩٩) . عالم فيزيائي وجيولوجي سويسري . مخترع معروف . وابنه . عالم الطبيعة والكيمياء المشهور . ولد كذلك في جنيف (١٧٨٥ – ١٨٧٥) – (المترجمة) .

هو نفسه ، اليس ذلك تثبيتا «لفكرة الرؤية والاحساس» ، وتثبيتا للعقل ولوعي الـ . . ؟

لنعد الى تحليل المكعب . في الحقيقة ، ان المكعب نفسه بوجوهه الستة المتناوبة – ليس هو كذلك سوى بالنسبة الى نظرة غير مركزة والى عملية عقلية أو تفتيش لعقل يستقر في قلب المكعب او ايضا بالنسبة الى ميدان للوجود وكل ما يمكن ان نقوله عن منظورات المكعب لا تعنيه بشيئ .

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٨

ولكن المكعب نفسه هو في معارضة مع المنظورات ، – تحديد سلبي . فالوجود هو هنا كل ما يستثنى اللاوجود ، كل مظهر ؛ والداخل – الذات هو الذي ببساطة ليس مُدْرَكاً . والعقل كحامل لذلك الوجود ، هو ما لا يوجد في اي مكان ، هو الذي يغلف كل «أي شئ في اي مكان» .

اذن فان ذلك التحليل للفكر التأملي ، وهناك التنقية للوجود (الشمع «عاريا ومجردا تماما» ديكارت) ، انما تمر بجانب الوجود الموجود مسبقا هناك ، قبل النقد – فكيف نصف ذلك ؟ لن يكون ذلك بواسطة ما لا يكونه ، ولكن بواسطة ما يكونه حينئذ يكون لدينا : انفتاح على المكعب نفسه بواسطة رؤية للمكعب تكون تجاوزا وتساميا – وأن اقول ان لدى رؤية ، هو القول بأنه لكوني أراه فأنني اذهب من نفسي اليه ، واخرج من نفسي لادخل فيه . انا ، ورؤيتي مأخوذون معه في نفس العالم الحي ؛ يعني : ان رؤيتي وجسدي يطفوان من نفس الوجود ، والذي هو من بين كل الاشياء ، المكعب – وان التأمل الذي يصفها كذوات للرؤية هو نفس ذلك التأمل الكثيف الذي يجعل منى لا مساو انا ألمس ؛ وذلك يعني ؛ ان ما هو نفسه في مرئي ورائي : فانا لا ارى نفسي حتى وانا رائي ، وانما بواسطة التخطي أُكْمِل جسدي المرئي ، وابعث بوجودي – المرئي الى ابعد من وجودي المرئي بالنسبة اليّ – وانه من اجل لحمي وجسدي المعرض للرؤية ، يمكن ان يوجد المكعب نفسه الذي يُغلق الدائرة ويُكَمِّل وجودي – المرئي . اخيرا ، انها اذن وحدة الوجود الهائلة ، التي تحتويني والمكعب ، انه الوجود البدائي ، غير المنقى ، و «العمودي» الذي يجعل المكعب موجودا .

ولندرك بهذا المثل ، انبثاق المدلول النقي – مدلول المكعب (كما يصفه عالم الرياضيات) ، فالجوهر ، والفكر الافلاطوني ، والموضوع كلها تجسيد للـ «يوجد» كلها الطبيعية ، يعني الطبيعة بمعناها الحرفي (*) .

---

* – الكلمة الالمانية هنا التي تترجم كلمة الطبيعة ، هي تعبير مأخوذ من «جيلبرت كان» . انظر مقدمة لما وراء الطبيعة ، مارتن هيدجر . مجموعة ايبيتيه . ١٩٥٨ (انظر فهرست التعابير الالمانية) ص ٢٣٩ .

– وكل «هذا» يحوي «ماذا» ، لان الـ «هذا» ليس لا شيئ ، اذن هو كيان ، اذن هو طبيعة
– دراسة كيف تعمل اللغة وكيف يعمل الحساب على تفجير المدلولات .

مشكلة التحليل

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٩

الدينا الحق في ان ندرك الزمن ، وسرعة الطفل كما لا تَمَّيزيه لزمننا ولفضائنا ، الخ . . . ؟ وفي تلك اللحظة التي نحاول فيها ان نحترم الظواهر ؛ انما تطبق خبرة الطفل على خبرتنا . لاننا نفكر فيها كنفي لتميزنا . يجب ان نذهب لحد التفكير فيها بايجابية ، لحد الظاهراتية .

والحال ، ان السؤال نفسه يُطْرحَ بخصوص كل آخر ، الانا الاخرى على وجه الخصوص – ومن ذلك الآخر فانني انا ، الذي هو انا الفكرية ، من اجلي انا – نفسي الذي اُفكِّر .

الحل : لنأخذ الطفل مرة اخرى ؛ سيكون الأنا الآخر في داخلي وبواسطة مشاركة جانبية قبل التحليلية ، سيكون هو الادراك وبالتحديد للتخطي وللتراجع المقصود . عندما ارى الطفل ، فانه بالتحديد أراه في مسافة معينة (عرض اصيل لما لا يعرض) ، وبالمثل ارى المدرك المعاش الذي يخصني وكذلك «انا» الاخرى وكذلك الشيئ ما قبل – التحليلي . هناك يوجد ذلك النسيج المشترك الذي صنعنا منه جميعا ، انه الوجود البدائي . وادراك الادراك («التأمل» الظاهراني) الذي هو جردُ لذلك الخروج الأصيل الذي يحمل وثائقه في داخلنا ؛ ذلك التداخل الذي يستيقظ في الذات ؟ هو استخدام دائم للحم ، الذي هو المحسوس) ، اي الجسدي نفسه (لان كل تامل يكون من نفس اسلوب اليد اللامسة بواسطة اليد الملموسة ؛ هو تعميم مكشوف واطالة لانفتاح الجسد) ، ليس التأمل إذن مطابقة للذات (فكرة الرؤية والاحساس) وانما هو لا – اختلاف = يعني مطابقة صامتة او عمياء ، وعندما يريد ان ينتهي مع فتحة الافق تلك ولصالح تشييد مباشر وكامل للطبيعة ، فان كل ما يستطيع ان يفعله اذن هو التسامي في النطق واتخاذ جسد لا يكون طبيعيا فقط ؛ وانما توليد لغة ، جهاز «شفاف» يعطي وهم الحضور للذات الخالصة او الفارغة والتي مع ذلك لا تثبت الا فراغا محددا ؛ فراغ لهذا او لذاك . .

والمهم ، هو وصف الوجود العمودي او البدائي كما ذلك الوسط ما قبل – الروحي والذي بدونه لا يمكن التفكير في شيئ ، ولا حتى العقل ، والذي بواسطته نمضي احدنا في الآخر ، ونحن انفسنا في انفسنا لكي نحصل على زمننا انها الفلسفة وحدها التي تعطيه .

فالفلسفة هي دراسة للامتلاك المسبق للوجود ، امتلاك مسبق ليس هو المعرفة وبالتاكيد ، يكون مخالفا للمعرفة . انها العملية التي تحتويهم كما يحتوي الوجود المخلوقات .

ومنطقية بياجية هي حكم مطلق على ثقافتنا ، -.وكذلك علمه النفسي ينفتح على منطقه . وهذا هو ما لا يتفق وخبرة تهتم بعلم السلالات فالنفسي والمنطق وعلم السلالات ؟ مصطلحات متناقضة يحطم احدهم الآخر ؟ والفلسفة وحدها ، ولانها تستهدف بالتحديد الميدان الكلي للوجود ؛ انما تجعلهم متلائمين كل بالنسبة الى الآخر اما مناطق المعرفة فقد تركت لنفسها في صراع وفي تناقض .

الشكل

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٩

ما هو الشكل ؟ هو كلّ ، لا يمكن ان ينخفض الى مستوى مجموعة اجزاء هو تحديد يد سلبي خارجي – اي اعلان عن الشكل في تعارض لمجال الداخل الذات حيث نقيم – ويقول هيدجر ان مجال الشكل هنا قد ترك جانبا .

من الداخل اذن (يعني : ليس بواسطة الملاحظة الداخلية . وانما بالاقتراب قدر الامكان من الشكل وبالتواصل معه وهو ما يمكن ان يحدث كذلك ونحن ننظر الى الآخرين او الى المرئي ، اكثر مما يحدث لو نظرنا الى حالات الوعي») ؛ فما هو الشكل ؟ وما هو المحيط وما هو التميز ، وما هي الدائرة او السطر ؛ او اي تكوين في اعماقه ؛ او تجسد ما انها ليست عناصر نفسية (احساس) للافراد الفضائيين الزمنيين النفسيين مجتمعين . اذن ما هو ؟ ان عمل خبرة للشكل . ليس هو الشعور بالمطابقة ، لكن ما هو اذن ؟

انه مبدأ التوزيع ، هو محور نظام التكافؤ ، انه الكيان الذي تعبر عنه الظواهر الجزئية – ولكن ، هل هو اذن جوهر ، فكرة ؟ ان الفكرة ستكون حرة ؟ لا زمنية ، لا فضائية والشكل ليس فردا زمنيا – فضائيا انما هو مستعد لكي يمتزج في تبلور يتخطى الزمن والفضاء ، وهو ليس لافضائيا ولا زمنيا ، وهو لا يفلت الا من الفضاء ومن الزمن المدركين كسلسلة من من احداث في ذاتها ، وهو يمتلك وزنا معنيا يحدده دون شك ولكن ليس في مكان موضوعي ونقطة من الزمن موضوعية ، وانما في منطقة في مجال يسيطر هو عليه ويسود فيه وحيث يكون حاضرا في كل مكان من غير ان يكون ابدا في امكاننا ان تقول : «انه هنا انه تسامي ، انه هو ما نعبر عنه ايضا ونحن نتكلم عن عموميته ، عن شفافيته – انه الاساس المزدوج للمعاش .

ومن يمتلك خبرة عنه ؟ هل هو العقل الذي يدركه كفكرة او كمدلول ؟ لا . انه جسد – وفي اي معنى ؟ جسدي هو شكل . وهو حاضر مع أخر في كل شكل . هو شكل وهو للغاية

ايضا مدلول ثقيل ، انه لحم ، وان النظام الذي ينشئوه منتظم حول محور انطباق مركزي ، حول مدار هو انفتاح على . . انه امكانية مرتبطة وليست حرة – وفي نفس الوقت عنصر مؤلف من كل شكل . وهل ان لحم الشكل ، (بذرة اللون او ذلك الذي لا اعرفه وينشط المحيط ، او الذي يحرك حسب تجارب (ميشوت) المربع وهو (يزحف) ، هل هو ذلك اللحم الذي يجيب على جموده على دخوله في عالم ما ، او على انحيازه الى الميدان ما . . .

ويفرض الشكل اذن علاقة جسدٍ مدرك بعالم محسوس ، يعني علاقة تسامي بأفق بشيءٌ عمودي وليس منظورا –

انه نظام شكلي ، لا ايجابي ، نسبي محوره هو الكيان الشيءُ العالم وليست الفكرة – والفكرة هي الكيان الذي يرتكز عليه الجسد ليس بقدر ما هو حساس ، وانما بقدر ما هو متكلم .

وكل علم نفس يضع الشكل في اطار «المعرفة» او «الوعي» انما يفتقد معنى الشكل .

ويبقى ان نفهم ما هو بالضبط الوجود لاجل الذات في خبرة الشكل ، انه وجود من اجل فردما ، وليس مجرد عدم رشيق انما هو تسجيل في سجل مفتوح ، في فيض اللاوجود ، في افتتاح في هجوم .

رسوخ البنية ، تسامي

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٩

تبيان ان هذه المفاهيم تعرض عَقْدَ اتصال مع الوجود كما هو موجود في نقائه . ونحن نحضر ذلك الحدث الذي يؤدي الى وجود شيءٌ ما . شيءٌ ما بدلا من لا شيءٌ ؛ ولا شيءٌ بدلا من شيءٌ آخر . فاننا نحضر اذن مجيءُ الايجابي – وذلك بدلا من شيءٌ آخر . وليس هذا المجيءُ تحقيقا ذاتيا لوجود هو سبب نفسه ، مماثل وموضوعي – ولا هو حتى تحقيق ذاتي (ليبنتز) لممكن متفوق بمعنى الممكن المنطقي . ولا تختلف ايدولوجية الممكن المنطقي عن ايدولوجية الضروري . فالضروري هو ممكن فريد ؛ وينغلق الممكن مسبقا على فكرة الوجود الداخلي ؛ واذا كان هناك صراع للممكنات تجاه الوجود ، فذلك لانه سر حقيقي (ليبنيتز) وليست ممكنات متسامية .

اذن فان الشكل ليس جوهراً بالتحديد انه طبيعة (شفهية) . عملية للطبيعة ،طهر لكيان مشع – فلماذا تكون الطبيعة شكلا ؟ ولماذا هذا وليس ذلك هو الشكل الجيد لماذا هو شكل مور او توجه نحو احتمالية ؟ (يجب ان اعود «ايجون برونزويك»[*] وان ابين ان مجهود النظرة الجديدة

• الادراك والتخطيط النموذجي للخبرات النفسية ، بيركلي (١٩٥٦)

ونظرية المعلومات هو في ايجاد تعبير عملي وعلمي لما هو ليس الوجود – الموضوع ، الداخل الذات) – (وان اعود هنا الى نقدي لشرح الشكل لدى ليفي شتراوس بجمعه «للمصادفات» معا بواسطة التلاقي (* *)

نعم، يجب للقاء ولكن مايتكون بواسطة هذا اللقاء، هو ان ذلك القالب الرمزي لدى الفرض ليس نتاجا لسببية) وان التدليل على ان الشكل ينبثق من تعددية الاشكال، يضعنا ذلك تماما خارج فلسفة الذات الموضوع.

رسوخ البنية التجريبي ، ورسوخ البنية الهندسي
(ايجون برونزويك) *

سبتمبر (ايلول ١٩٥٩

هي فكرة عميقة لرسوخ البنية والتي هي ليست فقط رسوخ البنية لاشكال مختارة لاسباب من التوازن الهندسي وانما وفقا لتنظيم داخلي مهارة ذاتية يكون رسوخ البنية الهندسي مظهرا من مظاهرها . وبهذا الشكل اود ان افهم «رسوخ البنية» التجريبي وعندما يدرك بذلك الشكل فانه يتطلب تحديد كل وجود مدرك بواسطة بنية او نظام للمعادلات يكون مستقرا حولها وحيث ان خط الرسام . الخط المتعرج – او حركة الفرشاة هي استحضاره الحاسم . والمقصود هو تلك الكلمة التي تلفظ بصمت في كل شيئ محسوس بقدر ما تتغير حول نموذج معين لرسالة ما ليست لدينا اية فكرة عنها الا بواسطة مشاركتنا الحية في معناها ، بواسطة تزاوج جسدنا مع طريقتها في «التدليل» – او ان المقصود هنا هو تلك الكلمة المنطوقة التي تعمل بنيتها الداخلية على تسامي علاقتنا الحية بالعالم .

وان نقد «الانسان الصغير الموجود داخل الانسان» – الادراك كمعرفة لموضوع – كما الاهتداء اخيرا الى الأنسان وجها لوجه مع العالم نفسه أي استرداد للحاضر ما قبل – القصدي ، أنما هو استعادة رؤية الاصول ، لما يرى نفسه في داخلنا ، كما يستعيد الشعر ما يتردد في داخلنا

---

* * «ليست لدينا معرفة بذلك النقد . ودون شك ، ربما يكون المؤلف قد وضعه في محاضرة او في ملاحظة خاصة . ونحن نتذكر ان ليفي شتراوس قد وضع في تعابير جديدة مشكلة تراكم التاريخ ولا تراكم الثقافات حيث يقارنها باللاعبين الذين يحاولون تحقيق درجات في الروليت . وقد بيّن ان التعاون الارادي واللاارادي للثقافات كان له تاثير مشابه لذلك الذي يحصل عليه «تجمع للاعبين وهم يلعبون نفس الادوار في قيمة مطلقة ؟ ولكن على موائد روليت عديدة ومتفقون على ان يضعوا معا النتائج المناسبة لترتيبات كل منهم » (العرق والتاريخ منشورات اليونسكو ١٩٥٢٢ ص ٣٤ – ٤٩ .

ان مشكلة البنية التجريبي ورسوخ البنية الهندسي قد بحثها ايجون برونزويك في خبرة علم النفس الاستعراض . سبرنجر ، فيينا ١٩٣٥

وفي غفلة منا (ماكس ارنست ، في كتاب جورج شاربونيية)**

مبدأ الانطولوجيا : الوجود الشيوع .

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٩

اذن فان كل لوحة ، وكل تصرف وكل مشروع انساني هو بلورة للزمن ، ورقم في التفوق – هذا اذا ما ادركناه على الاقل كما مسافة معينة من الوجود ومن العدم ونسبة معينة للابيض والاسود ، ارتفاعاً معيناً فوق الوجود الشائع وطريقة معينة لتغيير الزمن والفضاء .

رسوخ البنية : ينسى علماء النفس ان ذلك يعني امكانية الانفجار ، الانتاجية ، الخصوبة – وبالتالي فذلك يعني «النموذجي» . انها الشكل الذي يعود لذاته ، الذي هو ذاته ، والذي ، بواسطة وسائله الخاصة يفرض نفسه ، انها تعادل سبب الذات ، انها الطبيعة الموجودة لانها الطبيعة ، التنظيم الذاتي .

التصاق الذات بالذات ، تماثل من العمق (تماثل ديناميكي) للتسامي كما وجود على مسافة ، موجود .

إن رسوخ البنية هو ما في المرئي والذي يتطلب مني ضبطا صائبا يشرح صحتها . وجسدي يطيع رسوخ البنية و «يجيب» عليها ، انه ما يتعلق بها . لحم يجيب على لحم . وعندما يظهر بشكل «جيد فهو اما ان يغير محيطه باشراقة ، واما ان يحصل من جسدي على حركة الى أن . . .

ووصف كهذا لرسوخ البنية هو كمن يفرض بالاحرى قوة محركة على مكان هو تماما خارج كل البدائل التي يقدمها بياجية : تأثيرات للميدان او نشاط حسي محرك ؟ وعندما نقول ان الشكل هو «قبل – التجريبي» ، وقطري فان ما نريد قوله في الحقيقة هو ان المقصود بذلك هو المدرك وما يفكر فيه ، وهو انه توجد هناك البنية الاولى وليست مقدمة بسيطة ، انه معنى للتفوق وليس اعترافا بالتصورّ .

---

* جورج شاربونيية : مونولوج الرسام الجزء الاول ، منشورات جوليار ، «١٩٥٩» ص ٣٤ .

يذكر ماكس ارنست خلال حوار معه ، تلك التعابير التي استخدمها قديما في وصفه لدور الرسام : «وكما هو دور الشاعر ، منذ رسالة الرائي الشهيرة ، والذي يتطلب ان يكتب تحت املاء موضوع تفكيره يتردد في داخله ، فان دور الرسام هو في تحديد وعرض ما يرى نفسه من داخله) .

سبتمبر (ايلول) ١٩٥٩

ويجب علينا اخيرا ان نقر بنوع من حقيقة الاوصاف الساذجة للادراك . تبلور او صورة مدركة الخ . . بما ان الشيئ يقدم منظوراته من نفسه وكل ذلك ببساطة يمضي في نظام لم يعد هو نظام الوجود الموضوعي ؟ الذي هو نظام المعاش او الظاهراتي والذي نقصد تماما ان نؤيده وان نرد له اعتباره كاساس للنظام الموضوعي .

ويمكننا ان ندّعي بان النظام الظاهراتي يلي النظام الموضوعي ؟ وانه ليس الا منطقة منه ، وذلك عندما لا نهتم الا بعلاقات الموضوعات بين العوالم ولكن منذ تعرضنا للآخر ، وحتى الجسد الحي ، ونتاج الفن ، والوسط التاريخي ، فسنلاحظ ان النظام الظاهراتي يجب ان نعتبره نظاما مستقلا ، وانه اذا ما لم نعترف له بتلك الاستقلالية ، فاننا بالتحديد لا يمكننا اختراقه . الآخر ، ليس كما «وعي» وانما كساكن الجسد ، وعبر ذلك الجسد ، ساكن العالم . فأين هو الآخر في ذلك الجسد الذي ارى ؟ انه (مثل معنى الجملة) مائل في ذلك الجسد (ولا يمكن انتزاعه ليوضع على حدة) ومع ذلك ، فهو اكثر من مجمل العلامات والمدلولات التي تنقلها (الجملة) . انه ذلك الذي هي دائما صورته الجزئية وليست الشاملة . أنه دائما في طريقة الى تجسد غير مكتمل – فيما وراء الجسد الموضوعي ، مثل معنى اللوحة الذي يتخطى تماسكها .

سبتمبر (ايلول)، ١٩٥٩

ديكارت (الانكسارية) : من هو الذي سيرى الصورة المرسومة في العيون وفي العقل ؟ فيجب اذن واخيرا وجود فكرة لتلك الصورة . لقد ميّز ديكارت مسبقا اننا نضع دائما رجلا صغيرا داخل الانسان . وان رؤيتنا الموضوعية لجسدنا تجبرنا دائما على البحث اكثر في الداخل عن ذلك الانسان الرائي والذي نظن اننا نراه تحت اعيننا .

ولكن مالا يراه ، هو ان الرؤية الجوهرية التي يجب ان نصل اليها لا يمكن ان تكون فكرة الرؤية – تلك الفكرة ، وكشف الوجود الذي هو اخيرا من اجل احد ما ، ايضاً هو الانسان الصغير داخل الانسان وانما محصور هذه المرة في نقطة ما وراء الطبيعة . ولاننا اخيرا لا نعرف من الرؤية الا تلك المتعلقة بمادة متكونة وهي تلك الروية الدقيقة التي نسميها فكرة – فاذا كان على الوجود ان ينكشف فسيكون ذلك امام مماثلة وليس امام قصدية وسيكون الوجود الفج المُقيدّ الذي يعود الى نفسه – ذاتها ، وسيكون المحسوس الذي يتجوّف .

انطولوجيا : -

اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٥٩

ولنأخذ الفضاء الطوبولوجي (الموقعي) مثالا للوجود . فالفضاء الاقليدي (نسبة الى اقليدس - المترجمة) هو نموذج للوجود المنظور ، انه فضاء بدون مماثلة ، انه ايجابي ، بل سلسلة من المستقيمات والمتوازيات او العموديات بينها ووفقا للابعاد الثلاثة التي تحوى كل المواضع الممكنة - انه تلاؤم عميق بين فكرة الفضاء تلك (فكرة السرعة ، والحركة والزمن) وبين الانطولوجيا الكلاسيكية للوجود اللانهائي . فالفضاء الموقعي ، على العكس ، هو وسط تنحصر فيه علاقات الجوار ؛ الاحتواء . . الخ . هو صورة لوجود ، والذي هو كما بقع الالوان لدى «كْلي» ، فهو اقدم من الكل وفي نفس الوقت في «يومه الاول» (هيجل) ، والذي تستند عليه الفكرة الارتدادية دون ان تسطيع مباشرة او بشكل غير مباشر ، استنتاجه من الوجود بذاته (بواسطة «اختيار الافضل») ، فهو استبقاء سرمدي - انه لا يلتقي فقط على مستوى العالم المادي ، ولكنه يُشيِّد الحياة من جديد وفي النهاية يضع الاساس البدائي للكلمة : - انه هو ذلك الوجود البدائي او الفج الذي يتدخل على كل المستويات لكي يتخطى مشاكل الانطولوجيا الكلاسيكية (الاوالية الفلسفية ، الغائية ، بل وفي كل الاحوال : الاصطناعية) - وتُلَخِّص «ربوبية» ليبنتز مجهود اللاهوت المسيحي للبحث عن طريق بين الادراك الالزامي للوجود ، الممكن الوحيد ، وبين الظهور غير المُعَلَّلْ للوجود الفج المتصل نهائيا بذلك الوجود عَبْرَ تسوية ما ، وبذلك تمت التضحية بالاله الخفي لاجل ذلك القديم الحقيقي المطلق .

الاحد ١٠ اكتوبر (تشرين الاول ١٩٥٩

لقد تساءل مالرو لماذا وكيف يتعلم رسام من آخر يقلده (فان جوخ من ميليه) - كيف يتعلم ان يكون هو - نفسه ، وان يتعلم في الآخر ، معه وضده .

وبالمثل ، يمكن ان نتساءل كيف يعرف من يعالج الالوان مثلا ، كيف يعالج القلم ايضا او في بعض الاحيان النحت ؟ ما هو ذلك المشترك الموجود ؟

ويكون كل ذلك غامضا عندما نعتقد ان الرسم او التلوين انما هو نتاج ايجابي انطلاقا من لا شيء .

وفي الواقع ، يكون كل ذلك غامضا عندما نعتقد ان الرسم او التلوين ، انما هو نتاج ايجابي انطلاقا من لا شيء . حينذاك تنفصل عملية الرسم والتلوين -- عملية التلوين كما الذات نفسها والتلوين كما الآخر ، تنفصل احداها عن الاخرى ولن نرى ابدا اية علاقة بينهما . وسنرى على

العكس ، اذا ما فهمنا ان التلوين والرسم ، ليس نتاج شيئ ما من لا شيئ ؛ وان ما يُخط ، ولمسة الفرشاة ، والنتاج المرئي ليست كلها سوى الاثر الذي تتركه حركة شاملة للكلمة ، التي تتجه نحو الوجود كله ، وان تلك الحركة تحتوي كذلك التعبير بالخطوط كما التعبير بالالوان ؛ وتحتوي بتعبيري انا كذلك ، كما وتعبير الرسامين الآخرين . اننا نحلم بِنُظُم للمتعادلات ، وتقوم بوظيفتها فعلاً – ولكن منطقها ، كما منطق اي نظام ظاهراتي ، يتلخص في باقة واحدة ، او في تشكيلة واحدة ، تحركها كلها حركة واحدة ، وانها كلها وكل واحدة منها دوامة واحدة ؛ واسترداد واحد للوجود – وان ما يجب عمله ، هو شرح جملة(*) الافق تلك والتي ليست جميعة(**) ، او شميله(***) .

الادراك البدائي – المباشر – الادراك الثقافي – التعلم

٢٢ اكتوبر (تشرين الاول) ١٩٥٩

انني اقول ان الرسم المنظوري لعصر النهضة هو حدث ثقافي ، والادراك نفسه هو متعدد الاشكال ، واذا كان قد اصبح اقليديا(*) ، فذلك لأنه ينقاد للنظام .

ومن هنا يبرز السؤال : كيف يمكننا ان نعود من ذلك الادراك الذي صاغته الثقافة في الادراك الفج ، او «البدائي» ؟ ومن اي شيئ تتكون المعلومات ؟ وأية طريقة تعيد تفصيلها ؟ (نعود هنا الى الظاهراتية ، الى العالم «العمودي» ، الى المعاش) ؟

ويبرز سؤال آخر : هل تجبرنا تلك المعلومات للادراك بواسطة الثقافة ؛ ذلك النزول من اللامرئي في المرئي ، اتجبرنا على ان نقول ، كما ايجون برونزويك مثلا ، ان رسوخ البينة المُدْرَك هو دراسة للوسط البيئوي ، وان الاشياء ذات البناء الذاتي – تبعا لمدرسة برلين – انما هي مشتقة من الاشكال التجريبية(*) ؟

وان ما أؤيده هو أن :

١ – توجد معلومات للادراك بواسطة الثقافة تسمح بان نقول ان الثقافة هي مُدْرَكَة . ويوجد

---

* – جملة = احدى المقولات الاثنتي عشرة لدى كانت (المترجمة)

** جمعية = نتيجة الجمع بين الطريحة والنقيضة في الجدل الهيجلي (المترجمة)

*** – شميلة = عرض شامل لمجموع عناصر موضوع ما (المترجمة)

* – الاقليدي ، نسبة الى اقليدس السقراطي . وهو فيلسوف يوناني ومؤسس لمدرسة (ميجار) للفلاسفة الديالكتيكيين (٤٥٠ – ٣٨٠ ق . م) . وميجار هو بدوره فيلسوف معروف في العالم القديم بمناقشاته ونزاعاته مع فلاسفة أثينا وكورنتيا . (المترجمة)

* – انظر الادراك ، خطة نموذجية للتجارب النفسية مطبعة – جامعة كاليفورنيا – بيركلي ، ١٩٥٦ ، حول مناقشة الاشياء كما تراها مدرسة برلين (ص ١٣٢ – ١٣٤) ، وحول الادراك كدراسة (ص ١٢٢ – ١٢٣) .

امتداد للادراك ، وأسناد التجربة الخارجية للادراك الى علاقات ميكانيكية (الشمبانزي مثلا) والذي يفرض استمرارية الانفتاح الادراكي على العالم (الكلمة الداخلية) والانفتاح على العالم الثقافي (اكتساب كيفية استخدام الأدوات) .

٢ – ان تلك الطبقة الاصلية الموجودة فوق الطبيعة تبين ان الدراسة هي في داخل العالم الذاتي وليس ان داخل العالم الذاتي هو الدراسة بالمعنى الامريكي او بالمعنى الادراكي لبرونزويك ..

وموقفي في تحديد «العودة الى المباشر» داخل – المشكلة : يُقَدَّم المُدْرِك بمعنى العالم غير – الاسقاطي ، العمودي ، – يُقَدَّم دائما مع الاحساس ومع الظاهراتية ، مع التماثل الصامت . ومع ذلك ، فان بياجيه يجهل ذلك تماما ؛ وحول ادراكه كله الى ادراك ثقافي – اقليدي . فَبِأي حق اذن أُسَمي بالمباشر ذلك الاصيل الذي يمكن ان يُنْسيَ لتلك الدرجة ؟

وعلي ان اصف بدقة شديدة الطريقة التي يحتجب بواسطتها الادراك عن نفسه ؛ فيصبح اقليديا . وعلى ان ابين ان رسوخ البنية للاشكال الهندسية قد تأسست جوهريا (وليس ثقافيا) ، بمعجزاتها تسمح اكثر من غيرها بتطوير الفرد ، (انها تعمل على استقرار الوجود وهذا هو ما عبر عنه بياجيه خطأ عندما قال ان كل التغيرات قد الغيت فيها)* ، ولكن رسوخ البنية الجوهري هذا – لكي يحتفظ بمعناه ، يجب ان يبقى في منطقة التفوق في محيط ما قبل – الوجود ، وفي وضوح العالم المحيط ؛ وليس ان يعتبر دوغمائيا بانه يسير بذاته – وللادراك الاقليدي ميزة ، ولكنها ليست مطلقة ، اذ يعارضها التفوق في ذلك ، ويحسب على العالم الاقليدي واحداً من مظاهره .

ومع الحياة ، يقدم لنا الادراك الطبيعي (مع العقل البدائي) ، مما يساعدنا على ان نضع عالم التماثل في مكانه – ومع ذلك فان عالم التماثل هذا يميل من ذاته الى الاستقلالية ، ويحقق من ذاته كبتاً لذلك التفوق – والمفتاح هو في تلك الفكرة القائلة بان الادراك هو جهل من ذاته لذاته ، كما ادراك بدائي ، لا حسي ، ويميل من ذاته الى ان يرى نفسه تصرفا وان ينسي نفسه كما قصدية كامنة ، كما وجود لـ – نفس المشكلة : كيف تكون كل فلسفة لغة ، وتتطلب مع ذلك ان تستعيد الصمت .

---

* – انظر على وجه الخصوص مؤتمرات اتحاد النفسانيين العلميين الناطقين بالفرنسية . لوفان (١٩٥٣) ، وباريس (١٩٥٥) حيث يناقش بياجيه رسوخ البنية التجريبي ورسوخ البيئة الهندسي ، ويكتب ما نصه : «وبالمثل ، فنحن نعتقد ان الشكل الجيد هو ذلك الكل الموجود داخل بنى منظورة حيث كل شيء ، هو متغير ، ويؤدي الى اعلى حد من التعويضات ، اذن ادنى حد من التغيرات» .

الادراك واللغة

انني اصف الادراك كما نظام لضبط العلامات ، نسبي وفي مواجهة – والفضاء الأولي كما هندسي – (يعني ان يكون في ضخامة شاملة تحيط بي حيث اكون ، وتكون خلفي ، كما هي ايضا امامي) .

حسنا . ومع ذلك يوجد ذلك الاختلاف بين الادراك واللغة – وهو أن ارى بها الاشياء المدركة وعلى العكس ، المدلولات لامرئية . فالوجود الطبيعي ساكن من داخله ويمكن لنظرتي ان تتوقف عنده فالوجود الذي تكون اللغة منزله لا يمكن ان يحدد نفسه ، ان ينظر الى نفسه ؛ انه لا يوجد الا من بعيد . فيجب اذن ان ناخذ بنظر الاعتبار تلك الايجابية النسبية للمدرك ، (حتى اذا لم تكن سوى لا – نفي ، وحتى اذا لم تقاوم النظر ، وحتى اذا كان كل تبلور وهميا الى (حد ما) ، لا سيما ان ايجابية اللامرئي تقع عليها . لا يوجود عالم معقول ؛ يوجد عالم حساس .

ولكن ايضا ، ماذا يعني يوجد عالم حساس ، وطبيعة) ؟ الحساس ، هو بالتحديد ذلك الوسط الذي يمكن للوجود ان يوجد فيه من دون أن يُوضع ؛ والمظهر المحسوس للحساس ، والاقتناع الصامت للحساس ، هو الطريقة الوحيدة للوجود لكي يظهر من غير ان يصير وضعي ، ومن غير ان يتوقف عن كونه غامضا ومُفارقا . والعالم المحسوس نفسه الذي نتأرجح فيه ، والذي يصنع صلتنا بالآخر ، والذي يجعل من الآخر موجودا بالنسبة لنا ؛ ليس محسوساً تماماً ، الا تلميحا – والمحسوس ، هو ذلك : تلك الامكانية التي تجعل منه حقيقيا في الصمت ، وان يكون مضمراً ؛ تلك الايجابية المزعومة للعالم المحسوس (عندما نتفحصها حتى الجذور ، وعندما نتخطى المحسوس – التجريبي ، المحسوس التالي «لعرضنا» ، وعندما نكشف عن وجود الطبيعة) ، فتلك الامكانية ستبدو تماما شيئا لا يمكن ادراكه ، وهي وحدها ترى نفسها اخيرا الشمول بالمعنى الكامل حيث تقتطع المحسوسات والفكر لم يعد بعيداً كثيرا من تلك المرئيات .

التقاطع البصري

اول نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٥٩

– ان الانفلاق ليس ليس اساسا من اجل الذات من اجل الآخر ، (ذات – موضوع) هو بالضبط انفلاق لذلك الذي يتجه نحو العالم والذي يبدو من الخارج ، وكما لو انه باقٍ في «حلمه» . والتقاطع البصري ، هو الذي بينما يظهر لي كما وجود ، يظهر في عيون الآخرين «حالات وعي» – ولكنه ، كما تقاطع العيون ، هو ايضا ذلك الذي يجعل منا ، اننا ننتمي الى نفس العالم ، – عالم ليس اسقاطا ، ولكنه يصنع وحدته عبر تلك الامكانيات الناقصة العائدة .

لعالمي ولعالم الاخرين – تلك الوساطة بالانقلاب ، وذلك التقاطع يعملان على الا يوجد فقط تضاد من اجل – الذات من اجل – الآخر ، بل على ان الوجود يوجد وهو يحوي كل ذلك ، كما وجود محسوس اولاً ومن ثم كوجود بدون قيود –

التقاطع البصري بدلا من الـ (الاجل الآخر) :

ويعني ذلك انه لا يوجد فقط تنافس بيني وبين الآخر ، ولكن تعاون وظيفي . اننا نعمل معا كجسد واحد .

إن التقاطع البصري ليس فقط تبادل بيني وبين الآخر (الرسائل التي يتسلمها هو انها تاتي الي انا ؛ والرسائل التي أتسلمها أنا إنما تصل اليه هو) وانه ايضا تبادل بيني وبين العالم ؛ بين الجسد الظاهرة ، وبين الجسد «الموضوعي» ، بين الرائي والمرئي : وان ما يبدأ كشيئ ينتهي كوعي بالشيئ ، وان ما يبدأ كـ «حالات وعي» ينتهي كشيئ .

وهذا «التقاطع البصري» لا يمكن ان نعبر عنه بواسطة شريحة الاجل الذات او شريحة الداخل الذات . يجب ان تكون هناك علاقة بالوجود تتكون من داخل الوجود – وذلك هو في الواقع ما كان يبحث عنه سارتر . ولكن كما هو الحال بالنسبة اليه ، لا يوجد داخلي الا انا ، وكل شيئ آخر هو خارجي . ويبقى الوجود في مكانه ، لا يقتطع منه شيئ بواسطة تخفيف الضغط الذي يتفاعل داخله ، ويبقى ايجابية خالصة ، موضوعا ، ولا يسبقه الا بنوع من الجنون –

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

إن المعنى لامرئي ، ولكن اللامرئي ليس هو نقيض المرئي : فالمرئي نفسه يمتلك جزءا لا مرئيا ، واللا – مرئي هو الرأي المخالف السري للمرئي ، ولا يظهر الا من داخله ، انه النفي الخالص الذي يقدم لي (كلا مرئي) في العالم – لا يمكننا ان نراه فيه ، وكل مجهود يبذل لرؤيته يعمل على اخفائه ، ولكنه موجود داخل خط المرئي ، هو مسكنه ، الفرضي المضمر ، انه ينحفر فيه كما (خيوط الزخرف) –

ان المقارنات بين اللامرئي والمرئي (ميدان ، اتجاه الفكر . . .) ليست مقارنات (هيدجر) ، انها تعني ان المرئي هو رسوخ البنية للامرئي ؛ ولكي نفهم تماما العلاقات المرئية (المنزل) يجب ان نلجأ الى علاقة المرئي باللامرئي . . . ان مرئي الآخر هو اللامرئي العائد لي ، والمرئي العائد لي ، هو لا مرئي الآخر ؛ وهذه العبارة (عبارة سارتر) لا يمكن الاحتفاظ بها . يجب ان نقول : الوجود هو ذلك التخطي الغريب الذي يجعل من المرئي العائد لي ؛ رغم انه لا يمكن ان نركبه على مرئي الآخر ؛ يجعله منفتحا عليه ، وان كليهما ينفتحان على نفس العالم المحسوس وهو نفس

التخطي ، نفس الاتصال على مسافة ، الذي يجعل ان رسائل اعضائي (الصور الاحادية) تتجمع في وجود واحد عمودي وفي عالم واحد .

اذن ، فالمعنى ليس عملية تعديم ؛ ولا تضحية الاجل الذات لصالح الداخل الذات – وان تصور تضحية كتلك ؛ خلق للحقيقة كهذا هو ، ايضا التفكير في نموذج الداخل الذات انطلاقا من الداخل الذات ، و ، بما انه يختفي ، يعني بالتالي اننا نعهد للاجل الذات بالمهمة البطولية التي تعمل على وجوده – ان نتصور ذلك فهذا ايضا التفكير في الداخل الذات للعقول على غرار نموذج الداخل الذات للفضاء الديكارتي . وبسبب عدم وجود داخل ذات للاجل الذوات فاننا نكلف الاجل الذات بالقيام بذلك ولكنني لا افكر في التفكير في الداخل الذات للعقول بتعابير الداخل الذات – فانه لضرب من الخيال ان نبحث في المستقبل عن ما لا يوجود . ان الداخل الذات العقول انما تؤكده الجذور التي تزرعها تلك العقول ، ليس بالتأكيد في الفضاء ءالديكارتي ، وانما في العالم الاستيتيكي .

والعالم الاستيتيكي الذي يجب ان نصفه هو فضاء للتسامي ، فضاء المستحيلات ، فضاء الانفجار ، التفتح وليس كما فضاء موضوعي – ماثل . وتبعا لذلك فالفكرة ، والذات يجب وصفها كموقع فضائي ، فهي توصف كذلك مع موضعها ، اذن ، فان علينا ان ندرك الاستعارات الفضائية كشيوع للوجود وللعدم . اذن فالمعنى ، ليس اذن عملية تعديم .

تلك المسافة التي في تصورها الاول ، تصنع المعنى ، هي ليست «اللا» التي تثيرني والنقص الذي اكونه كنقص بواسطة انبثاق لنهاية اقدمها لنفسي – انها سلبية طبيعية ، تكوين اول ، كان دائما هناك – والتفكير حول اليمين وحول اليسار : ليس مجرد محتويات في حيزية لعلاقة (ايجابية) : وهو ليس اجزاءاً من الفضاء ، (والبرهان الذي يقدمه كانت هنا هو ذو قيمة : (الكل الاول) . انه اجزاء شاملة ، تقطيعات في فضاء شامل حاوي (لا كمي) – والتفكير في الـ «اثنين» ، الزوج ، لا يعتبر تصرفين جميعتين ، انما هو تجزئي للوجود ، امكانية للمسافة (عينان ، اذنان : امكانية للتمييز ، ولاستخدام نظام التشكل) ، مجئ الاختلاف (على اساس التشابه اذن ، على اساس توافقه الكامل) .

المرئي واللامرئي

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

الا يجب ان نقول ان فكرة التفوق = تعبيرالى اللانهاية كل ما نعتقد اننا نلمسه او نراه ؟ لا مع ذلك : فالمرئي ، الذي يوجد دائما «ابعد» ، انما يقدم بكونه بعيدا . انه وجود النني –

والرؤية ، رغم كل تحليل لا نهائي ممكن دائما ، ورغم عدم بقاء اية طبيعة في ايدينا ، فهي بالتحديد امتلاك للطبيعة .

اهو اذن تناقض خالص وبسيط ؟ مطلقا : فالمرئي يتوقف عن كونه صعب المنال ، اذا ما ادركته ليس وفقا لفكر تقريبي ؛ وانما طبقا لفكر حاوي شامل ، فكر استثمار جانبي ، «اللحم» .

الحواس – الابعاد – الوجود

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

كل حاسة هي عالم ، يعني لا يمكن بثها مطلقا الى الحواس الاخرى ؛ ومع ذلك فهي تكوّن شيئا ما منفتحاً بمجمله يحكم بنية على عالم الحواس الاخرى ، فيكون معها وجودا واحدا ، الحسية . لون ما مثلا ، الاصفر ؛ انه يتخطى نفسه بنفسه : فمنذ ان يصبح لونا موضّحاً لونا سائدا لميدان ما ، فانه يتوقف عن ان يكون ذلك اللون ، انه يملك اذن من ذاته وظيفة انطولوجية ويصبح جديرا بان يمثل كل الاشياء (كما الاشكال – الدقيقة ، الأنكسارى ، المقالة الرابعة) . وبحركة واحدة يفرض نفسه شيئا فريدا ويتوقف عن كونه مرئيا كشيئ فريد والعالم هو ذلك المجموع حيث كل جزء اذا ما أخذ لذاته يفتح فجأة ابعادا لا محدودة – اي انه يصبح جزءاً شاملا .

والحال ان خصوصية اللون تلك ، الاصفر ، وتلك الشمولية ليست تناقضا ، انهما معا الحسية نفسها : وبنفس الصفة ، فان اللون الأصفر ، يُقدّم في نفس الوقت كما وجود معين ، وكما بعد ، انه التعبير عن كل وجود ممكن – وصفة المحسوس (كما صفة اللغة) الخاصة ، هي ان يكون ممثلا للكل ، ليس بواسطة علاقة العلامة المعنى ، او بواسطة تفوق للاجزاء احداها على الاخرى وعلى الكل ؛ وانما لان كل جزء منتزع من الكل ، يأتي بجذوره ، ويتخطى الكل ، ويْنتهك حدود الاجزاء الأخرى . وبهذا الشكل ، تغطى الاجزاء بعضها البعض (الشفافية) وان الحاضر لا يتوقف عند حدود المرئي (خلف ظهري) . ويفتح لي الادراك العالم ، كما يفتح الجراح الجسد ، فالاحظ بواسطة النافذة التي فتحها ، الاعضاء في وظيفتها الكاملة ، تعمل بكل نشاطها ، منظورة جانبياً وبهذه الطريقة يكشف لي المحسوس العالم ؛ كما يكشف اللغة للآخر بواسطة التخطي . فالادراك ليس أولاً ادراك للاشياء ، وانما ادراك للعناصر (الماء ، الهواء . .) ، أشعة العالم ، للاشياء التي هي ابعاد ، التي هي عوالم ، وانا انسابُ على هذه العناصر فاذا بي داخل العالم ، انني انسابُ من «الذاتي» الى الوجود .

«وان التناقض» المزعوم للاصفر كشيئ ما ، والاصفر كصفة لعالم ، : ليس تناقضا ، لانه

وبالتحديد يصبح ، داخل خصوصية كأصفر ، وبفضل تلك الخصوصية يصبح الأصفر عالما او عنصرا ، وان يتمكن لون ما ان يصبح مستوى ، حدثاً ، درجةً ، (تماما كما في الموسيقى : وصفة علاقة ما كشيئ خاص فريد في ميدان نغمة اخرى ، فتصبح تلك العلامة هي النغم الذي كتبت به الموسيقى . = فهذه هي المسيرة الحقيقية نحو العالمي . فالعالمي ليس فوق ، وانما هو أسفل (كلوديل) وهو ليس امامنا وانما خلفنا والموسيقى اللانغمية = فلسفة الوجود الذي لا يتجزأ وكما الرسم بدون اشياء لا يمكن وصفها ، بدون جلد الاشياء ، ولكنها تعطي لحمها - فالشفافية هي حالة خاصة لانتقال اكثر عمومية موضوعها هو الموسيقى اللانغمية ، ويفترض كل ذلك الوجود الشيوع - وعمومية المحسوس هذه العرض الاول لما هو ليس معروضا اولا = المحسوس المحفور داخل وجود بدون قيود ؛ ذلك الوجود الموجود بين منظوري ومنظور الآخر بين ماضي وحاضري .

وميزة المُدْرك : هو انه موجود مسبقا هناك ، وهو ليس موجودا بواسطة عملية الادراك انه سبب تلك العملية وليس العكس ، والحسية = التفوق ، او مرآة التفوق .

العمق

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

العمق هو «ظهر» (و «خلف») - انه بُعْدُ المخبوء بلا منازع - (وكل بُعْد هو من المخبوء) -

ويجب ان يكون هناك عمق ، طالما انه توجد نقطة ارى انطلاقا منها - ان العالم يحيط بي - والعمق هو الطريقة التي تمتلكها الاشياء لكي تبقى واضحة ولكي تبقى اشياء ، في نفس الوقت الذي لا تكون فيه هي ما ارى حاليا ، هو البعد الجيد جدا للمتزامن ، وبدونه ، لا يمكن ان يوجد عالم او وجود كما وانه بدونه لن يوجد سوى منطقة متقلبة للوضوح لا يمكن ان تستقر هنا الا بترك كل الباقي - و «جميعة» تلك «الرؤى»

وبدلا من ان تتعايش ، بواسطة العمق ، تدريجيا ، فانها تنساب الواحدة داخل الاخرى ، وتتداخل . هذا هو اذن ما يجعل الاشياء تمتلك اللحم : يعني انها تضع العراقيل امام مراقبين ، ومقاومة هي بالتحديد و «انفتاحها» ، وكلها معا . فالنظرة لا تهزم العمق ، انها تديره .

فالعمق هو الاساس الاول داخل ما ارى في رؤيتي الواضحة كما الاحتفاظ في الحاضر ، - وبدون «قصدية» -

ويقول متزجر (METZGER) ، ان العمق ينبثق في اللحظة التي يكون فيها من المستحيل

امتلاك رؤية واضحة لنقطتين في نفس الوقت . اذن فالصورتان مفترقتان وليستا مركبتين . «تاخذان» فجأة الصورة الجانبية لنفس الشيء في عمقه* - وليس ذلك تصرفا او «قصدية» (ستذهب الى داخل ذات ما ولن تعطي الا دواخل ذوات متقاربة- انه وبشكل عام . وبسبب صفته الميدانية ، فقد تم تحديد الرؤيتين المستحيلتين ولان العمق قد انفتح لي ولانني امتلك ذلك البعد لكي اضع فيه نظرتي أي ذلك الانفتاح -

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

واقول ان الاشياء هي بُنى ، جزيئات ، نجوم حياتنا : وهي ليست موضوعة امامنا كما المناظر المنظورة ، وانما هي تدور حولنا .

وتلك الاشياء ، لا تفترض مسبقا الانسان ، الذي صنع من لحمها . ولكن وجودها الواضح مع ذلك لا يمكن ادراكه الا من قبل ذلك الذي يدخل في الادراك ويتمسك معها بصلتها البعيدة

الجوهرّ الطبيعة توجد صلة عميقة بين الجوهر وبين الادراك : فالجوهر ، هو ايضا جزيئ . وهو ليس فوق العالم المحسوس ، انه في اسفل او في اعماقه ، في كتلته . انه الرابطة السرية . - فالجواهر هي الاشياء بمستوى الكلمة ، كما ان الاشياء هو الجواهر بمستوى الطبيعة . تعميم للاشياء : لماذا توجد عدة نماذج لكل شيء ؟ لقد فرض ذلك التحديد نفسه للاشياء كونها موجودات ميدانية : فكيف يمكن ان يكون هناك ميدان بدون تعميم ؟

وانني ادلل بواسطة التسامي على ان المرئي هو لامرئي ، وان الرؤية هي من حيث المبدأ ما يقنعني بواسطة المظهر الموجود مسبقا هناك بانه لا مجال للبحث عن وجود تقريبي للادراك ، وهو ما يؤكد لي وجود لا مدرك ما (المخبوء - المعلق = التفوق ، التخطي) . هذا اللامرئي للمرئي ، هو ما يسمح لي بعد ذلك بان اجد في الفكر الانتاجي كل بنى الرؤية وبان اميز بشكل اساس ، فكر التصرف من فكر المنطق .

---

* ولفجانج متزجر . قوانين الرؤى . الادراك فرانكفورت ام ماين (١٩٣٦) الطبعة الثانية المنقحة ١٩٥٣ . ص ٢٨٥

انا – الآخر ، تعبير غير كاف

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

يجب ان ندرك علاقة انا – الآخر ، (كالعلاقة القائمة بين الجنسي ، بكل مكوناتها غير المحددة . انظر شيلدر الصورة والمظهر ص ٣٢٤)* وكما الادوار المتكاملة والتي لا يمكن ان يقوم بها احد دون الآخر : ذكورة تستتبع انوثة الخ . تعدد للصور اساس ، يعمل على انه لا يجب على ان اكوّن الآخر امام الانا : انه موجود مسبقا هناك ، والانا قد انجذبت اليه . اذا ادركنا وصف ما سبق – الانا ، «التوفيقية» ، الشيوع ام الانتقالية . ما الذي يوجد على هذا المستوى ؟ يوجد العالم العمودي ، او الحي وقالبه المتعدد الصور . عبثية الصفحة البيضاء حيث تستقر المعارف : ليس لانه توجد معارف قبل المعارف ، ولكن لانه يوجد الميدان . ان مشكلة انا – الآخر ، هي مشكلة غريبة .

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٩

لم تتكلم الفلسفة ابدا – انا لا اتكلم عن السلبية : فلسنا نحن مؤشرات – وانما ساتكلم عن سلبية نشاطنا ، كما تكلم فاليرى عن جسد العقل : فمهما كانت مبادراتنا جديدة ، فهي تولد في قلب الوجود ، وهي موصولة بالزمن الذي ينصهر داخلنا مرتكزه على محاور او مكامن حياتنا ، ومعناها هو «اتجاه» – فالنفس تفكر دائما : والتفكير لديها هو صفة لحالة ، وهي لا تستطيع الا تفكر لان ميداناً قد انفتح حيث ينطبع فيه دائما شيٌ ما او غياب شيٌ ما . وليس ذلك نشاطا للنفس ، ولانتاجا للافكار مجتمعة ، ولست انا حتى صاحب ذلك الفراغ الذي يتكون داخلي بواسطة مرور الحاضر في الحفظ ولست انا الذي اجعل نفسي تفكر ، كما لست انا الذي يجعل قلبي يدق . وبذلك نخرج من فلسفة التجاب الى فلسفة بنائنا .

٢٦ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٥٩

«اتجاه» للفكر – انه ليس صورة – لا توجد صور بين المرئي واللامرئي ، (المرئي : اما ان يكون فكري لاجل نفسي ، او محسوس الآخرين من اجلي) : فالصورة هي اما كثيرا ، واما قليلا جدا : كثيرا اذا كان اللامرئي حقيقة لامرئي ، وقليلا جدا اذا استعد اللامرئي للانتقال .

---

* ب شيلدر ، الصورة ومظهر الجسد الانساني لندن ١٩٥٥

لا توجد صورة - ١ - لان الفكر يحوي موضعية تقريبية يجب ان نصفها (وهي ليست موضعية الملازمة في نقطة فضائية - زمنية ، - ولكنها موضعية او جدتها صلة مرنة : لا يمكن ان نقول ان عقلا موجود هنا ، ولكن يمكننا ان نقول انه لا يوجد هناك - ويمتد هذا النفي تدريجيا - لكل اجزاء العالم والجسد - ومع ذلك توجد موضعية للاستثمار ، وعندما نقول كل ذلك ، نجد ان هنالك مسرحاً لظهور الآخر) .

٢ - ولان الموضعية الاصيلة ، حتى فيما يخص «الاشياء» ، او «الاتجاه» لحركة الاشياء ليست كذلك قابلة للتحديد في الفضاء الموضوعي ، هي علاقة في الفضاء الموضوعي - فالاتجاه ليس في داخل الفضاء : انه مجدول خلاله فهو اذن قادر على الانتقال الى الفكر -

والعقل لا يوجود لا هنا ، ولا هنا ، ولا هنا . . . ومع ذلك ، فهو «متصل» ، «مرتبط» ، انه ليس بدون روابط - نفي للنفي وايجاب لا يمكننا الاختيار بينها . فالعقل لا يوجود في اي مكان موضوعي ومع ذلك فهو يتركز في مكان سيلحق به بما هو حوله وهو يخدع ، وهو كما موضعي الذي هو بالنسبة لي النقطة التي توضحها لي جميع خطوط الهرب في منظري ، بينما انه هو نفسه لا مرئي .

ليبنتز

وبانكاري لمفهوم الادراك - التناسخ (على جسدي في داخل ذاته من الشيء الخارجي في داخل ذاته) ، فانني افتتح منفذاً على وجود ، فج بواسطته لن اكون في علاقة الذات بالموضوع ، بل وايضا وبدرجة اقل في علاقة النتيجة والسبب . وستأخذ علاقة «الداخل العالم الخاص» المكان الذي تشغله لدى ليبنتز علاقة التعبير المتبادل للمنظورات المأخوذة للعالم واذن ، فان الله هو الخالق الفريد لمختلف تلك المنظورات التي تنبثق منه كالافكار . وبالتأكيد فأن الوجود المكتشف بهذه الطريقة ليس هو اله ليبنتز ، وان الاحاداتية[1] التي اكتشفت بهذه الطريقة ليست هي نظام الاحادات - الماهيات ، - ولكنها شروحات ليبنتزية معينة - وكل رؤية للعالم هي عالم بحد ذاته ، ومع ذلك «فان كل ما هو خاص باحدها هو عالم للجميع» ، وان الاحادات يجب ان تكون فيما بينها ومع العالم في علاقة للتعبير ، وانها تتميز فيما بينها وعنه كما منظورات ، - ماهيات يجب ان نحتفظ بها كلية ، وان تستعيدها في الوجود الفج وان نبعدها عن التطور الجوهري واللاهوتي الانطولوجي الذي يفرضه ليبنتز عليها -

---

١ - الاحاداتية (هي مذهب الاحادات ، نظرية ليبنتز الفلسفية القائلة بان الكون مؤلف من عناصر اولية) . (المترجمة) .

وتعبير العالم في داخلنا ، ليس بالتأكيد الانسجام بين أحاداتنا والاحادات الأخرى ، او حضور افكار جميع الاشياء في داخله – ولكنه هو نشاهده في الادراك ، وما يجب ان نأخذه كما هو بدلا من شرحه . وليست لنفسنا نوافذ : وذلك يعني في داخل العالم الخاص .

ان الانسجام المثبت مسبقا (كما التصادف) يتمسك دائما بالداخل الذات ويربطه ببساطة مع ما نشعر به بواسطة علاقة الجوهر بجوهر الله – بدلا من ان - يجعل منه سبب افكارنا – ولكن المقصود تماما هو استبعاد فكرة الداخل – الذات نهائيا – انه استعادة لموضوع الادراك الذي يُغير في مداه فكرة التعبير لدى ليبنتز .

العالم العمودي والتاريخ العمودي

«العالم»

ديسمبر (كانون الاول) ١٩٥٩

«عالم» ما (هو العالم باكمله ، عالم الصوت ، عالم اللون ، الخ . . .) = هو مجموع منظم ، مغلق ، ولكنه ، وبغرابة ممثل لكل الباقي ، ويمتلك رموزه ، ومعادلاته مع كل ما ليس هو . الرسم والفضاء مثلا .

ولكل «عالم» ابعاده . وبالتأكيد ، ليست كلها ممكنة (وبالانتقال الى البعد الثالث ، لكل الموجودات المنفصلة في البعدين الأولين ، يمكنها ان ترتبط) . ولكنها بالتحديد ايضا تمتلك قيمة العضوية ، وهي اكثر من مجرد تميز للمحتوى : فالقيم في الرسم بالقلم انما تمثل الكل .

وهكذا فان اللوحة هي «عالم» في مواجهة العالم الفريد «والحقيقي» على اي حال ، انها تكون عالما مع كل اللوحات الأخرى – ونفس العناصر الحساسة تعني فيه شيئا آخر عما تعنيه في عالم النثر .

ونستبدل مفاهيم : التصور الفكرة ، العقل ، والتمثيل ، بمفاهيم الابعاد ، التلفظ ، المستوى ، القالب ، المحاور ، المظهر الخارجي – نقطة الانطلاق = نقد المفهوم الاعتيادي للشيء ولخصائصه – نقد المفهوم المنطقي للذات والملازمة المنطقية – نقد المعنى الايجابي (اختلاف المعاني) ، المعنى كمسافة ، نظرية التبشير – المرتكزة على مفهوم التشكيل .

الانتقال الى بعد اعلى = تشييد معنى ما ، اعادة تنظيم . باي معنى تم تنظيمه في البنية المعنية ؟ وكما ان البنية الحساسة لا يمكن ادراكها الا في علاقتها بالجسد ، باللحم ، – فأن البنية اللامرئية لا يمكن ادراكها الا في علاقتها بالعقل ، بالكلمة – المعنى اللامرئي عضو للكلمة – ويتخطى عالم الادراك عالم الحركة (الذي يُرى هو ايضا) ، وبالعكس فالحركة تمتلك (عينين) ؟

وبالمثل ، يتخطى عالم الافكار اللغة (نحن نفكر بها) التي ، بالعكس تتخطى هي الافكار (اننا نفكر لاننا نتكلم ، لاننا نكتب) -

وكلمات الآخرين تجعلني اتكلم وافكر لانها تخلق في داخلي آخرَ غيري ، مسافة بالنسبة لـ . . . لما ارى ، وتشير الى بها وتؤلف كلمات الآخر شبكة ارى فكري من خلالها . هل كنت امتلكها قبل تلك المحادثة ؟ نعم ، كما نغمة اساسية فريدة ، وكفرضية العالم ، ليس كما افكار ، معاني ، او مُعْلَنَات - بالتأكيد ، يجب ان نفكر لكي نتكلم ، ولكن التفكير بمعنى ان نوجد في العالم او في الوجود العمودي ما قبل - الامتلاك . والافكار هي عملة ذلك الوجود الشامل - تحديدات - في داخله .

هوسرل الحاضر المحسوس(*)

لا يوجد جسدي ابدا في حركة منظورة كما الاشياء الأخرى -

وهو بالاضافة الى ذلك ليس في حالة سكون كما هو حال البعض منها . انه ابعد من السكون والحركة الموضوعيين -

وان الحركات التي يقوم بها بواسطة مجيئي (والتي هي «غير منظورة») ستكون دائما سكونا ممكنا في كل لحظة - ممكناً ، باي معنى ؟ فالمقصود هنا بالتأكيد ليس موقعا معينا قد يوجد فيه جسدي أي بواسطة استثارة امكانية منطقية ليوجد فيه . المقصود هو القدرة - انا استطيع .

المتغير والثابت - لنضع نظرية للنفي حول هذه المفاهيم . فالايجابي والسلبي هما «جانبا» اي وجود ؛ وفي العالم العمودي ، يمتلك كل وجود هذه البنية (ويرتبط بهذه البنية غموض الوعي ، وحتى نوع من عمى الوعي ، من اللا ادراك في الادراك - الرؤية ، ليست هي الرؤية ، - ان ارى الآخر ، هو بالاساس رؤية جسدي كموضوع بحيث يمتلك الجسد الموضوع للآخر «جانبا» نفسيا . فخبرة جسدي وخبرة جسد الآخر هما نفسهما جانبان لوجود واحد : فمن هنا حيث اقول انني ارى الآخر ، في الحقيقة ، يحدث غالبا انني اجعل جسدي موضوعا ، والآخر هو الافق او الجانب الآخر لتلك الخبرة - وهكذا نتكلم مع الآخر رغم اننا لا نتعامل الا مع انفسنا)

وبعكس نظرية التناقض ، والنفي المطلق ، و الـ «اما جيد او جيد» - فان المماثلة هي الهوية في الاختلاف .

---

* - اشارة الى هوسرل . في عمل لم ينشر والموضوع كان بعنوان (د /١٢ - الجزء الرابع) . وقد اعيد تحت عنوان عالم الحاضر المحسوس وقانون المظهر الخارجي للعالم المحيط . في : الفلسفة والبحث الظاهراتي . الجزء السادس . العدد الثالث - مارس (آذار) ١٩٤٦ .

علم وانطولوجيا

الاثنين ٤ يناير (كانون ثاني) ١٩٦٠

التأكيد على ان العلم ، هو عملية في موقف لمعرفة معينة – وبواسطة ذلك اظهار ضرورة الانطولوجيا «مُكَملةً» لذلك العلم العملي .

وصف المعالجة العلمية للوجود ، للزمن ، وللتطور الخ ، كما الوسم «لسمات» الكون أو سمات المخلوقات وكما الشرح المنهجي لما تتركه تلك السمات من اثر ، تبعا لدورها كنقاط تقال ومبدئيا ليس العلم استيعابا ، انما هو صورة مظهرية – اما حرية في المعالجة ، وحريته العملية تشبه بشكل مباشر ما تتضمنه الانطولوجيا . اما المعادلة التي تقيمها الهندسة التحليلية بين الفضاء وبين رقم يجب فهمه ؛ فليست عقلنة للفضاء بقدر ما هي ايضا توسيع لمدى الفعل الفضائي ، وأيضاً وهي كما حدسي للتكافؤ الانطولوجي للفضاء ولرقم امام ذاتٍ للمعرفة هي جزء من العالم .

وان التوازي الناتج عن التجارب «الاحداث – العلمية» لا يمكن معارضته ولا ادراكه كبرهان على واقعية العلم . فهو يرتكز على ما يقوم به العلم الاستنتاجي من شرح للبُنىٰ ، للمحاور ، وبعض سمات اجزاء من العالم . وحقيقة العلم تلك ، وبعيدا من ان تقلل من فائدة الفلسفة ، فقد أسستها وأكدتها علاقة تسام وتفوق الوجود ، وملازمة الذات وموضوع العلم لوجود قبل الموضوعي .

السلم – المدلول الانطولوجي لذلك المفهوم داخل – الانطولوجيا ، الظاهراتية المطلقة لدى هوسرل

٢٠ يناير (كانون الثاني) ١٩٦٠

انه تخط لانطولوجيا الداخل الذات – ويعبر عن ذلك التخطىٰ بعبارات تعود للداخل – الذات – السلم :

مفهوم اسقاطي : لنتصور وجودا داخل – الذات يُقدم وفقا لخطة داخل ذاته حيث يبدو منقولا تبعا لعلاقة من العظمة ، ولدرجة ان كل عرض على مختلف المستويات هو «لوحات بصرية» مختلفة لنفس الداخل الذات – وتسير خطوة اخرى ، مبعدين الداخل الذات النموذج : فلن تبقى الا عروض على مختلف المستويات . ولكنها تبقى في نظام «اللوحات البصرية» ، او نظام الداخل الذات ، وانه لسبب لا منطقية حتمية لم نستطع التوصل الى إشكالية الفلسفة – والمقصود هو ادراك ان «الرؤى» على مختلف المستويات ليست اسقاطات على ماديات طبيعية – والتي هي

شاشات للداخل الذات الذي لا يمكن التوصل اليه ، وكذلك ادراك ان تلك الرؤى وتدخلاتها الجانبية ، احداها في الاخرى ، هي الحقيقة تماما : مثلما ان الحقيقة هي جزؤها المشترك ، انها نواتها ، وليست شيئا ما خلفها : فخلفها لا توجد الا «رؤى» اخرى مُدْرَكَةٌ ايضا تبعا لمخطط الداخل الذات الاسقاطي . أما الحقيقي فهو موجود بينها ، وابعد منها . وان ظاهرة العيانية ، وظاهرة المجْهرية ليستا اسقاطين اكبر او اصغر من الحقيقي الداخل الذات خلفها : فالظواهر العيانية للتطور ليست اقل حقيقية ، والمجهرية ليست باكثر حقيقية . فلا يوجد بينها تسلسل .

وان محتوى ادراكي ، المجهري ، والرؤية على مستوى كبير للظواهر - الحاوية ليس اسقاطين من الداخل الذات : فالوجود هو طرفها المشترك . وكل ميدان هو بُعد ، والوجود هو البُعد نفسه . اذن يمكن التوصل اليه بواسطة ادراكي . فذلك الادراك هو نفسه الذي يعرض لي احالة التماثل الدانيي «للظواهر» ، الى الجوهر كما نواة للطبيعة (الشفاهية) - والمعارف على مستوى (عياني او على مستوى مجهري - فيزيائي) هي تحديد بالتشكيل وبواسطة (اداة حسابية او بجرد للبُنى) ، تحديد لنويات الوجود الذي يقدم لي الادراك وحده آنيتها والتي لا يمكن ادراكها إلا باللجوء إلى أطرافها ويجب الغاء الفكر السببي الذي هو دائما : رؤية للعالم من الخارج ؛ ومن وجهة نظر فيلسوف كوني ، تكون دائما وفي نقيضة ، مع حركة الاستعادة الانعكاسية المتناقضة والتي لا يمكن فصلها - فلا يجب بعد ان افكر في نفسي في داخل العالم بمعنى الفضائية الموضوعية ، اذ ان هذا يعود بي الى معارضة ذاتية ، والى بقائي في الانا غير المرغوب فيها - وان ما يحل محل الفكر السببي ، هو التفوق ، يعني عالم مرئي في ملازمته لهذا العالم ، وتبعا له لما تتضمنه الانطولوجيا ، لوجود يحوي ويُحتوي ، لوجود عمودي ، ذي ابعاد ، للبعد - وان ما يحل محل الحركة الانعكاسية المعادية والمتضامنة (مماثلة «المثاليات») ، انما هو ثنية او فراغ لوجود يمتلك خارجا من حيث المبدأ ، كما يمتلك معمارية للصور .

ولم يعد يوجد

- وعي
- اسقاطات
- الداخل الذات او الموضوع

وانما توجد ميادين متقاطعة ، في ميدان الميادين حيث «الذوات» مندمجة ، طالما انها تحمل في دواخل بنيتها ميل ذاتي مرتكز عليها تماما ؛ وقد دلل على ذلك هو سرل في كتابه غير المنشور حول اللاهوت والظاهراتي المطلق .

اللامرئي ، النفي ، الوجود العمودي

يناير (كانون الثاني) ١٩٦٠

توجد علاقة معينة للمرئي واللامرئي ، حيث اللامرئي ليس فقط لامرئيا[1] ، (وهو ما كان وما سيكون مرئيا وما لَم يكُنه ، او ما كان مرئيا من قبل آخر غيري وليس بواسطتي) ، ومن حيث غيابه محسوب على العالم (فهو «خلف» المرئي ، رؤية مُدَاهمة او سامية ، حضور تام كما نفي للحضور ، كبعد آخر) ، وحيث النقص الذي يوضح مكانه هو احد نقاط مرور «العالم» انه ذلك النفي الذي يجعل العالم العمودي ممكنا ، هو وحدة المستحيلات ، ووجود التماثل ، والفضاء الموقعي وزمن الاتصال ، والاطراف ، وهو زمن الانفصال وفقدان الاطراف[2] -- والممكن الذي يزعم انه موجود – (والذي ترى فيه أن تعابير مثل «ماضي» و «مستقبل» ليست سوى تعابير جزئية منه) – والعلاقة الذكر – الانثى (وقطعتا الخشب اللتين يراهما الاطفال ، وتتطابقان من ذاتهما بدون مقاومة ، حيث تصبح الواحدة في متناول الأخرى) ، – وهو المسافة ، والجملة فوق المسافات – وعلاقة المعقول – اللامعقول (هيدجر) – وعلاقة الازدواج إذ يكون هناك جواب واحد لكل من السؤالين .

يناير (كانون الثاني) ١٩٦٠

ويعتقد هو سرل ايضا بامكانية وجود عالم واحد ، وهو هذا (انظر المنشورات غير المنشورة للسوربون[*] : ، وحدة العالم ، وحدة الله) . وان «العوالم الاخرى الممكنة» ليست سوى تنويعات فكرية لذلك العالم . – ولكن ذلك العالم الوحيد الممكن الذي هو عالمنا ليس ، في نسيجه ذاته ، فعلياً . وان مفهوم ليبنتز للممكن ، كلا – متناقضة . بحيث انه لا يحوى نفيا فهو ليس نقيض الفعلية : انه رأيها السري ، وهو ايجابي مثلها . واخيراًفان الفعلي لدى ليبنتز هو حدود تلك الامكانية ، الامكانية كلها ، انه ما لا يحوى متناقضات روحية ، وهو ما ليس سيئا او ذلك الذي هو افضل الممكن بمعناه المزدوج : جيد بما فيه الكفاية ليفعل ما يمكنه والذي هو من بين الممكنات افضل ما في العالم . وبنظر هو سرل فان وحدة العالم تعنى ليس انه فعلى وان كل عالم آخر هو خيالي ، ليس انه من داخل ذاته وان كل عالم آخر هو من اجلنا فقط . ولكنه من جذور كل فكر للممكنات ، تحيط به هالة من الممكنات هي صفاته ، امكانية للواقع او عالم

---

١ – أو المرئي المحتمل (في درجات متفاوتة من الامكانية) – طالما ان الماضي اصبح مرئيا فالمستقبل يمكن ان يصبح كذلك .

٢ – انه الشيئ نفسه فهذه هي الازدواجية .

* – اعمال غير منشورة – السوربون (١٩٣٠) ومرتبة مع ذكر الجزء الثالث – الرابع .

الامكانيات ، ومن حيث انه ياخذ من ذاته شكل العالم . ذلك الوجود الفريد والمُدْرَك فهو يمتلك مصيرا طبيعيا في إن يُوجد وان يحوي كل ما يمكن ادراكه ن أي . في ان يكون الكون . كلية (*) عالمنا ، ليس وفقاً «لمحتواه» (فنحن ابعد من ان نعرفه كله) . وليس كما حدث مُسَجل («المُدْرَك») وانما وِفقاً لهيئته الخارجية . وبنيته الانطولوجية التي تغلف كل ممكن والتي يقود اليها كلُ ممكن . فاختلاف جوهري ، اذن . لا يتركني انتقل الى نظام للجواهر المنفصلة . الى ممكن منطقي ؛ واللا متغير الذي يقدمه إلي هو لا متغير بنيوي . وجود لما بين البنى والذي في التحليل الأخير لا يجد اجابته الا في قضية العالم (* *) لهذا العالم .

أشكالية المرئي واللامرئي

يناير (كانون الثاني) ١٩٦٠

المبدأ : لا نعتبر اللأمرئي كما مرئي أخر «ممكن» ، أو «ممكن» مرئي لأجل أخر : سيكون ذلك تحطيماً للرابطة التي تربطنا به . أضافة الى ذلك ، بما أن ذلك «الأخر» الذي «سيراه» . — أو ذلك «العالم الأخر» الذي سيكونه ، سيكون بالضرورة مرتبطاً بعالمنا ، فأن الأمكانية الحقيقية ستظهر بالضرورة في تلك الرابطة — فاللآمرئي هو هناك دون أن يكون موضوعاً ، أنه المماثلة الخالصة ، بدون قناع الوجود الحقيقي . وأن «المرئيات» نفسها ، في نهاية الأمر ، تتركز هي أيضاً على نواة من الغياب — .

ونضع السؤال : الحياة اللأمرئية ، الجماعة اللأمرئية ، الأخر اللأمرئي ، الثقافة اللأمرئية . وأن نعمل ظاهراتية «للعالم الأخر» ، كحد لظاهراتية الخيالي و «المخبوء» .

أدراك — حركة — الوحدة الأساسية للميدان الحسي — مماثلة مرادفة للأحتواء — داخل — الأنطولوجيا — الروح والجسد * التكامل والأختلاف الكمي .

يناير (كانون ثاني) ١٩٦٠

عندما اتحرك ، فأن الأشياء المدركة تأخذ أنتقالاً ظاهرياً يتناسب بشكل عكسي مع مسافتها — والأشياء الأقرب تتحرك أكثر — وسعة الأنتقال يمكن أن تكون مؤشراً على المسافة .

الأساسي : سيكون أصطناعاً أذا أعدنا تركيب الظاهرة كما تفعل البصرية الهندسية وأن نعتبرها أنطلاقاً من أنتقال الصور في زاوية على شبكة العين تتبع هذه النقطة أو تلك . وأنني

(*) — كلية = صفة ما هو كلي . ما يجمع الكليات وهي المعاني المجردة الخمسة : الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام وتُسمى لدى ارسطو (المحمولات) «المترجمة» .

(* *) — قضية بالمعنى الفلسفي (يقابلها نقيض القضية) (المترجمة) .

أجهل هذه الهندسة ، وأن ما يقدم لي ظاهراتياً ، ليس سلسلة من الأنتقالات أو من عدم الأنتقال من هذا النوع ، أنما هو الأختلاف بين ما يدور على هذه المسافة أو تلك ، أنه كمال هذه الأختلافات ؛ وأن «النقاط» التي يتخذها التحليل البصري - الهندسي ، هي ظاهراتياً ليست نقاطاً ، وأنما هي بنى صغيرة جداً ، جواهر* ، نقاطاً ميتافيزيقية ، أو مماثلات . فكيف نسمي نظام الأختلاف هذا مع نظام «الثابت» ونظام «المتغير» ؟ في الحقيقة ، أذا ما وصفناه هكذا ، وأذا ما سميناه هكذا ، فهو مسبقاً أستبداله بأسقاطه على فضاء تحليل موضوعي . وفي الحقيقة ، فأن الحركات السكون ، المسافات ، العظمة الظاهرية ، الخ . ليست سوى مؤشرات لأنكسار الوسط الشفاف الذي يفصلني عن الأشياء ذاتها ، وهي تعبيرات مختلفة لذلك الأنتفاخ المتماسك حيث يخفي ويظهر الوجود من خلاله . كما أن وضع مشكلة قوة هذا المؤشر أو ذاك للمسافة كما يفعل علم النفس ، فذلك يعني مسبقاً أنتهاكاً للوحدة البنيوية للعالم ، وممارسة لحالة العزلة ، أنها أولوية مطلقة للعالم وللوجود بالنسبة لفلسفة «عمودية» تتناول حقيقة الأدراك في الحاضر.

وبالنسبة لتلك الفلسفة نفسها ، أذن ، فأن الظاهرات «الجزئية» (هنا المتغير وهناك الثابت) لا ينظر اليها على أنها أيجابيات ، ولا تعرض بواسطة تخطيط هندسي حيث توحد الخطوط الأيجابية على أساس محايد نقاطاً أيجابية . على العكس ، فأن كلاً من هذه الخطوط ، وكلاً من هذه النقاط أنما تنتج بطريقة الأختلاف والتموضع ، عن حركة الأنتقال والتخطي المقصود الذي يكتسح الميدان . أسبقية مطلقة للحركة ، ليس لما تحرك في الموقع ، وأنما لاثبات يخلقه الجسد نفسه (أنظر ميير)* ، كما تموج ينظمه الجسد فيصبح أنطلاقاً من ذلك مسيطراً عليه أن حركتي هي الوسيلة التي أدرك بها حركة الأشياء ، وبالتالي ادركها واحلق فوقها . وذلك يعني من حيث المبدأ ، أن كل أدراك هو حركة . وأن وحدة العالم ، وحدة المدرك هي تلك الوحدة الحية للأنتقالات المتوازنة ، وتوجد نقطة أرتكاز لا تتحرك في حركات جسدي (توازنها حركات عيني) ؛ فمن هنا توجد أنتقالات ظاهرية للأشياء في حركات رأسي ، ومن هناك تجعل أنتقالات ظاهرية عكسية : وهذه وتلك هي تنويعات أكثر أو أقل ثباتاً لنقطة الأرتكاز (التي تتطلب أن تتحرك عيناي لموازنة حركات رأسي) - أن ثبات نقطة الأرتكاز وتحرك ما يوجد هنا وهناك ليست ظواهر جزئية ، مكانية ولا حتى حزمة من الظواهر : أنها مماثلة واحدة ، سلسلة واحدة متدرجة للمسافات - وأن بنية الميدان البصري مع كل ما يجاوره أو يبتعد عنه ، وافقه ؛ هي محتمة لكي توجد مماثلة ، نموذجاً لكل تماثل . وبتطبيق ما قلته عن أدراك الزمن الذي (هوسرل)

---

* يقصد المؤلف هنا مجموع الجوهر الفرد (وهو أحد عناصر الوجود الأولية . وعلى وجه الخصوص من فلسفة ليبنتز) (المترجمة) .
* فرانسوا ميير . مشاكل التطور . بوف ١٩٥٤

على أدراك الفضاء : فأن الرسم التخطيطي لدى هوسرل هو أسقاط أيجابي لدوامة التفاضل المؤقت . وأن التحليل القصدي الذي يحاول تكوين ميدان من خيوط مقصودة لا يرى أن الخيوط هي فيض وتأمثل نسيج ما . أو مفاضلة في هذا النسيج .

وأذا ما أقمنا تلك الرؤية العمودية – المدركة للعالم وللوجود ، فلن يكون هناك مجال لمحاولة البناء في داخل الجسد الموضوعي كتلة من الظواهر العصبية مختبئة ، كما تفعل فسيولوجيا الأعصاب ، وتبعاً لتلك الظواهر تتمكن الدوافع المحددة موضوعياً أن تتطور الى أدراك شامل . وينطبق نفس النقد على أعادة البنى الفسيولوجية تلك وعلى التحليل القصدي . ولا هذه ولا تلك ترى أنه لا يمكن مطلقاً بناء الأدراك والعالم المدرك ضمن هذه الشروط وهذه العلاقات . والتجربة هي وضعية : بمساعدة العالم الداخلي المختبئ ومع سمات للعالم ، يمكن صناعة معمارية العالم . وهي فكرة تبين كما لو أن العالم الأيجابي ممنوح ، وكما لو أن الأمر يتطلب فقط أستثارة الأدراك منه للعالم الذي لم يكن موجوداً أولاً . وهذه المشكلة هي من نوع : لماذا يوجد أدراك للعالم وليس أي أدراك ؟ أنها فكرة سببية ، وضعية ، نافية . وأنطلاقاً من الأيجابي ، فهي مضطرة لأن تنحت فيه بعض النواقص (الجسد كما فراغ أو تجويف ، والذاتية كما لو كانت تخفيضاً للأجل الذات) وتريد بالمقابل أن تكون تلك النواقص أحكاماً وتنظيمات للوظائف العصبية . . أنه كمن يشرب البحر . ويؤدي ذلك الى الفكرة الخاطئة القائلة بأننا لا نملك الا نتائج تلك العمليات المعقدة وبأننا فوق بحر متلاطم من عمليات لا نعرف عنها شيئاً . وهي مسلمة تقول بأن العالم الدنيوي للعقل هو من نوع ذلك الذي يسود بين الأشياء المجردة الديكارتية – وذلك الذي (؟) العمليات النفسية اللاأواعية ، أو العمليات الفسيولوجية («أسرار» العقل) . نقد لا وعي فرويد في هذا الأنحراف : وكما يجب العودة الى الظاهراتي لأدراك اللعبة المزعومة «للمؤشرات» المدركة ، والتي تتوضح فجأة عند أكتشاف حقيقة المتكافئات من العالم – ، وبالمثل كما يجب أدراك التحدد التضافري للدوافع وغموضها بأكتشاف علاقتنا شبه المدركة ، بالعالم الأنساني بواسطة وجوديات بسيطة جداً وغير مختبئة مطلقاً : أنها فقط كما البنى بين تصرفاتنا وأهدافنا وليس خلفها تخفيض كل الحياة الأنسانية الداخلية وحتى الروحية في تلك الشروط ، أي دنيوية العقل ، عدم تشعبه ، روابطه مع العقول الأخرى ومع عدم تشعبه ، روابطه مع العقول الأخرى ومع حقيقة أدراكه أيضاً كما مفارقات لمعمارية فضائية زمانية .

وأذا ما تم ذلك فلم يعد من ضرورة لوضع مشكلة علاقات الروح والجسد كعلاقات لماهيتين أيجابيتين ، ولا الى أدخال تنظيم للطبيعة يخضع الروح الى التصرف حسب مكونات الجسد ،

• راجع الملحوظة أسفل الصفحة ٢٤٨ في الكتاب .

ويخضع أيضاً الجسد لتهيئة أفكار جاهزة للروح . ولا الى مواجهة التوازي الذي يعتبر تفسيراً معكوساً تماماً بما أنه يفترض أن الروح والجسد يحويان بالتبادل سلسلة من الظواهر المرتبطة أو من الأفكار المتواصلة بقوة . أن رابطة الروح والجسد ليست توازياً (وبالتالي هوية داخل وجود لأ نهائي موضوعي حيث جملة الجسد وجملة الروح هما تعبيران لذلك الوجود) ، وهو كذلك ليس كثافة مطلقة لمؤسسة تربط بقرار فاعل (حاسم) بين نظامين كل منهما مكتف بذاته يجب أن ندرك هذا الأرتباط كعلاقة بين المحدب والمقعر ، بين القبة الصلدة والفراغ الذي تملؤه . ولا مجال للبحث عن أية علاقة (متوازية أو من فعل الصدفة الخالصة) بين ما يدور «داخل الجسد» وما يدور «داخل الروح» في الأدراك : أنه نفس المعنى المتناقص «العكسي» الذي سنحصل عليه بالبحث في عالم الفيزياء عن متكافئ تام للأجساد أو في الأجساد عن واحد في المليون من علة مشروحة كاملة – فالروح مزروعة في الجسد كما الوتد في الأرض ، بدون أية علاقة دقيقة بين الأرض والوتد ، أو على الأكثر الروح هي حفرة الجسد والجسد هو أنتفاخ الروح . فالروح تلتصق بالجسد كما تلتصق المعاني بالأشياء الثقافية التي هي وجهها أو جانبها الأخر .

ولكن ذلك (مليئ وفارغ) لا يكفي : لأن المثالية تقول أيضاً ذلك ، ونحن لا نقوله في نفس المعنى . فالروح ، الأجل الذات هي حفرة وليست فراغاً ، وليست لا وجوداً مطلقاً نسبة الى وجود بشكل أمتلأ ونواة صلبة . أن حساسية الأخرين هي «الجانب الأخر» لجسدهم الحسي . وذلك الجانب الأخر ، المختبئ ، فأنني أشتبه به من خلال تمفصل جسد الأخر على جسدي الحساس ، هذا التمفصل لا يعمل على تفريغي ، وهو ليس نزيفاً «لوعيي» ، ولكن على العكس هو مايضاعفني «بأنا آخر» . الأخر يظهر داخل جسد (الآخر) بواسطة منفذ مزيف لهذا الجسد ، وبأستثماره في تصرف ما ، وبتغيره الداخلي الذي أنا شاهد عليه . أن أزدواج الأجساد ، يعني ملائمة كل نواياهم لجواب واحد ، لحائط واحد يصطدمون به من كل جانب ، هذا الأزدواج كامل في وجهة نظر عالم ، واحد حي يتشارك فيه الجميع وهو ممنوح على كل منهم . وإن وحدة العالم المرئي ، والذي يصبح لا مرئياً بالتخطي ، تلك الوحدة كما يعرضها لنا أكتشاف العالم العمودي مجدداً ، هي الحل لمشكلة «علاقات الروح والجسد» .

أن ما قلناه في البداية حول أدراكي كونه تكامل مفارقة ، وأرتفاعي فوق نظام للتشكيل عالمي ، أنما يجعل من تجسدي لا «صعوبة» أو عيباً في درة الفلسفة الواضحة – وأنما حدثاً نموذجياً هو التمفصل الجوهري لتماثلي التكويني : يجب أن يلاحظ جسدما الأجساد ، هذا أذا ما كان على الا أتجاهل نفسي .

وعندما يبدأ جسد الجنين في الأدراك ، فلن يوجد خلق بواسطة الجسد الداخل الذات للأجل الذات ، من يكون نزول في الجسد لروح مستقرة مسبقاً ، أنما تمركز الدوامة الجنينية

فجأة فوق الحفرة الداخلية التي كانت تهيؤها مسافة أساسية معينة . ويطفو تنافر تكويني معين – والسر هو نفس ذلك السر الذي يجعل الطفل يتلعثم وهو ينطق . ويتعلم . وهو الذي يجعل أن غائباً يصل فيعود حاضراً . فالغائب أيضاً هو من الداخل الذات ؛ ولم يعد يحسب في نتوء «العمودي»[1] . وأنه لفي البنية العالمية «العالم» . تخطى الكل بالكل . وجود متشوش أنما يوجد الخزان الذي تتأتى منه تلك الحياة الجديدة المطلقة . وأن كل «عمودية» تأتي من الوجود «العمودي» .

ويجب أن نعتاد على تفهم أن «الفكرة» (أن «الفكرة» أنا أفكر) ليست صلة لا مرئية للذات بالذات ، وأنها تعيش خارج تلك الحميمية مع الذات . أمامنا . وليست في داخلنا . بل دائماً منحرفة المركز . وبالمثل ، أن نجد ميدان العالم الحساس كما داخلي – خارجي (أنظر في البداية : كما التصاق شامل الى لا نهائية المؤشرات والدوافع المحركة . كما تبعيتي لذلك العالم) . وبالمثل أيضاً أيجاد كما حقيقة العالم الأنساني الداخلي وحقيقة التأريخ . مساحة تفصل بيني وبين الأخر ، التي هي أيضاً مكان أتحادنا ؟ والأجابة الوحيدة لحياته ولحياتي . ان مساحة الأنفصال والأتحاد تلك هو الذي تتجه نحوه كل وجوديات تأريخي الشخصي . أنها الوسط الهندسي للأسقاطات وللأندماجات ، القالب اللامرئي الذي تدور حوله حياتي وحياة الأخرين لكي تتأرجح أحداها داخل حياتي ، أنه طرف الذاتية الداخلية .

الجسد الأنساني - ديكارت

الأول من فبراير (شباط) ١٩٦٠

الفكرة الديكارتية حول الجسد الانساني ، كونه أنسانياً لا مغلقاً ، ومنفتحاً طالما هو مسير بالفكر ربما هي أعمق فكرة لأتحاد الروح والجسد . أنها الروح التي تتدخل في جسد ليس من الداخل الذات ، (وأذا كان كذلك ، فسيكون مغلقاً كما الجسد الحيواني) ، في حد لا يستطيع أن يكون جسداً وحياً – أنسانياً إلا بأنتهائه في نظره الداخل – الذات التي هي الفكر» .

هوسرل : نسيج الفكر والتأريخية
المفهوم «العمودي» للفكر

فبراير (شباط) ١٩٦٠

هو سرل : الافكار هي نتاج الوعي في صلته بنشاط انساني خارج كل طبيعة انسانية ،

---

١ – أنظر فرويد ، الحزن

وكلها تشترك في نفس الاصل «الانساني» ، في عمل خالص . (النص الاصلي كما قدمه فنك* ولم يذكره لوفان) .

شيءٌ عجيب : الوعي الذي امتلكه ، لكي اعبر عن افكاري والمعاني ، هو وعي اصله الانساني – وبالتحديد ، بكونها ، كون الفكر ليس في المرئي ، وخارج كل طبيعة ، وكل وجود ، حرية اساسية ، فهو صلة مع نشاط انساني – وانني اتصل بالانسان بالتحديد في لا وجودي المطلق . والانسانية هي مجتمع لا مرئي . ووعي الذات يُكَوّن نظاما مع وعي ذات الآخر ، بالضبط بواسطة عزلته المطلقة – .

انا لا احب ذلك – انه قريب جدا من سارتر – ولكن ذلك يفترض انفصاماً «نشاط – سلبية» يعرف هوسرل نفسه انه لا يوجد طالما انه توجد سلبية ثانية ، بما ان كل امتلاء هو امتلاء تدريجي ، (وحتى الاول : اللغة واسنادها الى امتلاء قبل كل امتلاء) طالما ان الترسب هو الطريقة الوحيدة لوجود من الافكار –

واود ان اطور ذلك بمعنى : ان اللامرئي هو حفرة في المرئي ، ثنية في السلبية ، وليس انتاجا خالصا . ومن اجل ذلك يجب تحليل اللغة ، مُدللين الى اي درجة هو انتقال شبه – طبيعي

ولكن ما هو جميل هو فكرة ان نأخذ حرفيا ، نسيج الفكر : انه حقيقة من الفراغ ، من اللامرئي – كل مُخلفات الوضعية من «مفاهيم» ، و «احكام» ، و «علاقات» قد ابعدت ، والعقل الاطرش هو كما الماء في حفرة الوجود – لا مجال للبحث عن اشياء روحية ، لا توجد سوى بُنىً للفراغ – وببساطة اريد ان ازرع ذلك الفراغ في الوجود المرئي ، وان ابين انه وجهه الآخر ، – وعلى وجه الخصوص الوجه الاخر للغة .

وكما يجب اعادة العالم المرئي العمودي ، وكذلك توجد رؤية عمودية للعقل ، وتبعا لها فهو ليس مصنوعا من الذكريات ، والصور والاحكام ، انه حركة واحدة نستطيع ان نقدرها في شكل احكام وذكريات ، ولكن التي تمسك بها كلها في باقة واحدة كما كلمة عفوية تحوي مصيرا كاملا ، وكما تحتوي قضية واحدة لليد جزءاً كاملا من الفضاء .

الجوهر – النفي

فبراير (شباط) ١٩٦٠

انني أقارن كمية بنوعية ، ولا ادراكا بفكرة – انني ابحث في العالم المدرك عن نويات للمعنى

---

* – ادموند هوسرل : السؤال حول اصل الهندسة ومشكلتها التاريخية – القصدية . المجلة الدولية للفلسفة ، السنة الاولى . العدد الثاني . ١٥ يناير (كانون ثاني) (١٩٣٩) ص ٢٠٩ .

تكون لا – مرئية ، ولكن ببساطة لا تكونها بمعنى النفي المطلق (او الايجابية المطلقة «لعالم العقل») ، ولكن بمعنى البعد الآخر ، كما ينحفر العمق خلف ارتفاع واتساع ، وكما ينحفر الزمن ما وراء الفضاء – ويضاف البعد الآخر الى ما سبق ابتداء من صفر عمق مثلا . ولكن حتى ذلك يبقى مغلقا داخل الوجود كما بُعد عالمي .

ان تغير الصور الحية وثبوتها الذي تحدث عنه هو سرل ، انما تؤشر الى قوالب الوجود تلك ، وتلك البنى التي يمكن الوصول اليها كذلك من خلال النوعية اكثر مما لو كان من خلال الكمية .

ولدراسة اندماج كل بعد في الوجود ، – تجب دراسة اندماج العمق في الادراك ، واندماج اللغة في عالم الصمت –

تبيان انه لا يوجد تغير لصور حية بدون الكلمة : والتدليل عليه انطلاقا من الخيالي كأسناد لتغير الصور الحية ؛ ومن الكلمة كاسناد للخيالي .

مشكلة النفي ومشكلة مفهوم الانخفاض

فبراير (شباط) ١٩٦٠

ومشكلة النفي ، هي مشكلة العمق . ويتحدث سارتر عن عالم ، ليس عموديا ، ولكنه داخل ذاته ، يعني عالما مسطحا ومن اجل عدم هو هاوية مطلقة . ولا يوجد في النهاية اي عمق لديه ، لانه بلا قعر – بالنسبة الى فإن النفي لا يعني اي شيءً مطلقاً ولا الايجابي ايضاً (فانهما مترادفان) وليس ذلك بسبب «اختلاط» للوجود وللعدم ، فان البنية ليست «اختلاطاً» . وانا آخذ نقطة انطلاقي حيث وصل سارتر ، في الوجود المستعاد بواسطة الاجل الذاتي – والاجل الذات لديه هو نقطة الوصول لانه ينطلق من الوجود والنفي فيبني وحدتهما – أما بالنسبة الي فان البنية او المماثلة هي التي تقدم الشرح ، وان الوجود والعدم (بالمعنى الذي يقصده سارتر) هما صفتان مجردتان لهما . وبنظر الانطولوجيا للداخل ، ليس علينا ان نقيم المماثلة (فهي اولا ، كما وجود منشق عن عدم) وان ما علينا هو شرح ذلك الانشطار الذي لم يتم أبدا – ولوصف البنية ، فكل شيءً مهيأ ، اندماج البُنى داخل الذات ، والمعنى بمعنى استثماري (فمعنى الكلمة التي اقولها لاي شخص كانما «تقع على راسه» ، وتستحوذه ثم تنتزع منه الاجابة قبل ان يدرك ما اقول ونحن نوجد في الانسانية كالافق للوجود ، لان الافق هو ذلك الذي يحيط بنا ، نحن وليس فقط الاشياء . ولكنه الافق ، وليس الانسانية ، هو الوجود – وكما الانسانية (البشرية) فكل مفهوم هو اولا تعميم للافق ، للاسلوب – ولن تعود هناك مشكلة المفهوم ، مفهوم التعميم والفكرة عندما نفهم ان المحسوس نفسه لامرئي ، واللون الاصفر قادر على ان يرتفع الى مستوى ، او الى افق –

ولدى سارتر ، انه انا دائما الذي اصنع العمق ، انا الذي احفره ، الذي اصنع كل شيء ، والذي يغلق من الداخل سجني على نفسي –

وعلى العكس فبالنسبة الى ، فان وحتى التصرفات المميزة جدا ، القرارات (مثلا القطيعة بين حزبي ما والحزب) ، فان ذلك ليس لا وجودا يجعل من نفسه وجودا (ان يكون حزبياً او ان يكون لا حزبياً) – ان تلك القرارات التي تحسم هي غامضة بالنسبة الى (مثلا حزبي خارج الحزب ، اذا ما قطعت صلتي ، ولا حزبي داخل الحزب اذا ما انتسبت مرة اخرى) ، وذلك الغموض يجب ان نعترف به ، وان نقوله ، فهو من نفس نوع تجرد التاريخ الذي مضى ، عندما يضع اختياراتنا القديمة او النظريات القديمة فيما وراء الحقيقي والخطأ ، فبالنسبة الى ، الحقيقة هي فيما وراء الحقيقة ، ذلك العمق حيث ما زالت توجد علاقات يجب الاهتمام بها .

المفهوم ، والمعنى هما المفرد وقد اتخذ له ابعادا ، والبنية وقد توضحت ، ولا توجد رؤية لذلك القالب اللامرئي ، وللاسمية* الحق : فالمعاني ليست سوى مسافات محددة – الانخفاض = ليس الوجود التخطيطي ، ولكن الوجود المشيد .

التصرفات «التمثيلية» وغيرها –
الوعي والوجود

فبراير (شباط) ١٩٦٠

لقد اقر هو سرل في بحثه المنطقي**، بان التصرفات التمثيلية هي دائما المؤسسة بالنسبة الى الاخرى – وان التصرفات الاخرى لا تنخفض الى مستواها – وكان الوعي يتحدد بالافضلية كمعرفة ، – ولكن تم الاقرار بان اعتبار القيمة هو الاصل .

انه الموقف الوحيد الممكن في فلسفة للوعي – وهل احتفظ هو سرل بهذا الموقف في مؤلفاته غير المنشورة حيث انه كان قد درس مثلا ، الغريزة الجنسية «انطلاقا من وجهة نظر صورية» ***؟ الا يعني ذلك ان «التصرفات» (؟) ليست تمثيلية ولها وظيفة انطولوجية ؟ ولكن ، من اين لها أن تمتلك تلك الوظيفة في حقوق متساوية مع المعرفة ، تلك التصرفات التي لا تقدم «مواضيع» والتي هي وظائف اكثر منها تصرفات ؟ (تيما الزمن) .

* – الاسمية = مذهب فلسفي يقول بان المفاهيم المجردة او الكليات ليس لها وجود حقيقي ، وانها مجرد اسماء لا غير . المترجمة .

** – ادموند هو سرل . في البحث المنطقي . ١٩٠١ – ١٩٠٢ نيمير هال . طبعة منقحة في ثلاثة اجزاء (١٩١٣ – ١٩٢٢) .

*** – عمل غير منشور بعنوان اللاهوت العالمي . يحمل اسناد و (١١١٥) . وقد نشر وترجم الى الايطالية في الجزء بعنوان الزمن والقصدية . في ارشيفات الفلسفة ، قسم الفسفة في معهد الدراسات الفلسفية . ميلانو . منشورات بادو . (١٩٦٠) .

في الحقيقة ، ان الحل الذي يقدمه هو سرل في عمله «البحث المنطقي» . هو حل مؤقت . مرتبط بكل قدرة الطريقة الصورية ، يعني . التأملية – وهو حل يعود لفترة حيث كان هو سرل يميز فيها بهدوء بين المتأمل واللامتأمل (اللغة التي تعمل واللغة كفكر) كما الطبيعة والحقيقة . – واذا ما توقفنا هنا ، فان تدخل «التصرفات التي لا موضوع لها» . ووظيفتها الانطولوجية ستكون ببساطة تماما انكفاء للوعي ، ولا عقلانية .

ولن نخرج من لغز العقلانية – اللاعقلانية طالما نحن نفكر بـ «الوعي» و «التصرفات» – وان الخطوة الحاسمة هي في الاقرار بان الوعي هو في الحقيقة قصدية بدون تصرفات . وظيفة . وان «مواضيع» الوعي نفسها ليست من الايجابي امامنا ، وانما هي نويات للمعنى تدور حولها الحياة الصورية ، للفراغات المعينة ، – وان الوعي نفسه هو الحضور الاول لاجل الذات والمعروض كما لا وجود بالنسبة للآخر ؛ وان الاحساس هو حضور اول – مبدئيا – للاوجود . للمفارق . للشيء ، للماهية التي اصبحت مستوىً او بعداً – وان التقاطع البصري ، و «التخطي» القصدي لا يمكن تخفيضها ، مما يؤدي الى استبعاد مفهوم الذات ، والى تحديد الذات كميدان . وكنظام متسلسل للبنىَ المنفتحة بواسطة الـّ «يوجد» الافتتاحي .

ويؤدي مثل هذا «الاصلاح» «للوعي» ، في الحال الى ان القصديات التي لا تصنع الموضوع ، لم تعد البدائل التابعة أو المسيطرة ، وان بنى الانفعالية هي مكونات بنفس قدر ما هي البُنىَ الاخرى ، ولهذا السبب البسيط نفسه اصبحت بُنىَ المعرفة لكونها بُنىَ اللغة . ولم يعد هناك مجال لان نتساءل لماذا نمتلك ، علاوة على «المشاعر التمثيلية» ، انفعالات ، طالما ان الشعور التمثيلي هو ايضا (اذا ما اخذ «عموديا» في اندماجه في حياتنا) هو انفعال ، كونه حضورا من العالم بواسطة الجسد وفي الجسد بواسطة العالم ، كونه لحما ، واللغة ايضا . والعقل هو ايضا في ذلك الافق – اختلاط للوجود بالعلم .

فلسفة الكلمة وقلق الثقافة

مارس (آذار) ١٩٦٠

وتحوى فلسفة الكلمة خطورة تبريرها التكاثر غير المحدود للكتابات ، – وحتى الذي ما قبل الكتابات (ملاحظات العمل – مخطوطة بحوث علمية لهوسرل . وله ملاحظة تحوى مفهوماً عن مشكلة العمل – العمل : ذلك المشروع المستحيل بادراك الوعي الصوري على الحدث ، – وخطر تبرير اعادة الكلام بدون معرفة ما يُقال ، واضطراب الاسلوب والفكرة . . الخ .

وعلى اي حال ١ – لقد كان الامر كذلك دائما في الواقع – والاعمال التي تفلت من ذلك

الفيض هي الاعمال «الجامعية».
٢ – يوجد دواء، وهو عدم العودة الى الطريقة الامريكية التحليلية – الاكاديمية، – والدواء سيكون العودة من ذلك – ولكن بتخطيه وبالوقوف في مواجهة الاشياء.

اشعة الماضي
العالم

مارس (آذار) ١٩٦٠

المونولوج الداخلي، – «والوعي» نفسه يجب ان يُدْرَك، ليس كما سلسلة شخصية من «أنا اعتقد ان» (حساسة كانت او لا حساسة)، وانما كانفتاح على صورٍ او على تبلورات عامة، على اشعة من الماضي، واشعة من العالم، وحيث تخفق في نهايتها، ومن خلال «ذكريات واضحة» منزرعة بالنواقص وبالخيالي، بعض البنى الحساسة تقريبا، وبعض الذكريات الخاصة. انه تكوين الافكار الديكارتي، المطبق على العقل كما على الاشياء (هو سرل) هو الذي اقنعنا باننا كنا مدا للتجارب الشخصية، في حين اننا ميدان للوجود. وحتى في الحاضر، فان المنظر هو تصوري.

ان تداعيات التحليل النفسي هي في الواقع «اشعة» الزمن والعالم.

مثلا، ان ذكرى صورة فراشة ذات خطوط صفراء (فرويد – الرجل امام الذئاب ص ٣٩٤)[1]، تكشف في التحليل الرابطة بالاجاصة ذات الخطوط الصفراء والتي تذكر بالكلمة الروسية التي تعني الخادمة الصغيرة. لا توجد هناك ذكريات ثلاث: الفراشة – الكمثري – الخادمة (التي تحمل نفس الاسم) ذكريات «مترابطة». توجد لعبة معينة للفراشة في الميدان الملون، طبيعة معينة (شفاهية) للفراشة ولثمرة الكمثرى – والتي تتصل بالطبيعة اللغوية (جروشا) (بفضل من قوة التجسد اللغوي) – وتوجد ثلاث «طبيعات» مرتبطة بمركزها، تنتمي الى نفس شعاع الوجود. ويدلل التحليل بالاضافة لذلك، على ان الخادمة الصغيرة قد فتحت ساقيها كما الفراشة جناحيها. اذن يوجد تحدد تضافري للترابط، – ربما له قيمة بشكل عام: ولا دور للترابط يلعب ما لم يكن هناك تحدد تضافري، يعني علاقة العلاقات، مصادفة لا يمكن ان تكون عرضية، ولكنها مقلقة. فالعقل الساكن لا يفكر الا في تحددات تضافرية. اي بقوالب رمزية – التحدد التضافري يحدث دائما بغتة: هو الحركة الارتدادية للحقيقي = الوجود السابق

---

١ – سيجموند فرويد. خمس تحليلات نفسية. الترجمة الفرنسية. ب. و. ف. ١٩٥٤.

للخيالي) (يعني كما يقول هو سرل فان الحدث نفسه للكلمة كما استثارة للمسمى) انما يهيئ دائما اسبابا اخرى – لترابط معين.

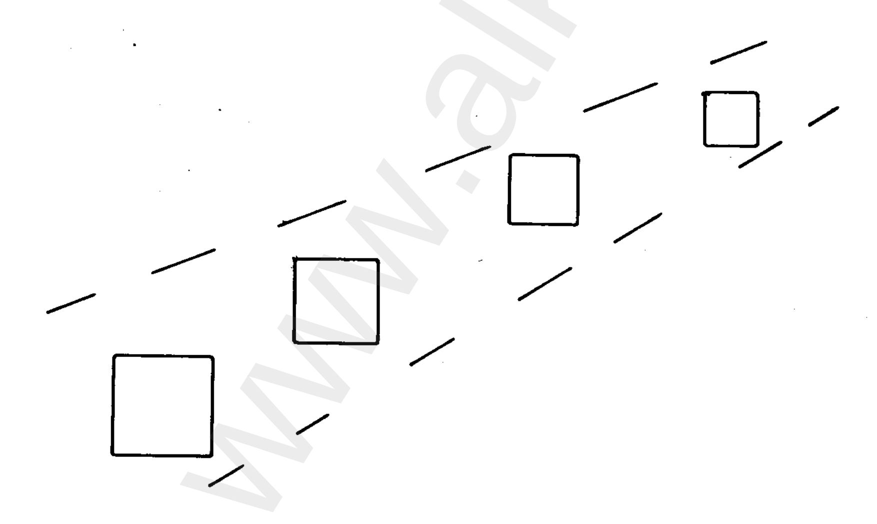
انظر بخصوص ذلك (علم النفس المرضي – في الابحاث النفسية الخمس ص ٣٩٧) ، علم النفس المرضي للحياة اليومية : مثل «ذات» تحلم بدبور قد نزعت اجنحته – فهو فعلاً دبور لكن احرف اسمه الاولى هي (د ب) – انه هو المتشذب – وعلينا ان نعمل تحليلا لعملية التشذب الشفاهية تلك والتي تحققت بواسطة «احرف الاسم الاولى (تحدد تضافري) – «الذات الخاصية» ليس هنا مفكر يعرف الحقيقي وينتزعه ، انه اتصال جانبي بالاحرف الاولى (د ب) الخاضعة لعملية التشذيب وبشكل عام فإن التحليلات الشفاهية لفرويد لا يمكن تصديقها لانه يحققها داخل مفكرٍ ما . ولكن يجب تحقيقها بهذا الشكل . فكل شيء يتم في فكر لا – اصطلاحي .

مفهوم «شعاع العالم» (هوسرل أعمال غير منشورة) (أو خط الكون)

مارس (أذار) ١٩٦٠

أنها الفكرة ، ليست فكرة جزء من العالم الموضوعي . بيني وبين الأفق ، وليست لمجموع موضوعي منظم بشكل أصطناعي (تحت فكرة) ، ولكنه محور المتكافئات . المحور الذي تستطيع كل المدركات أن تلتقي عليه وتكون متعادلة ، ليس تحت ظل علاقة الأستنتاج الموضوعي الذي تسمح به (لأنه في ظل هذه العلاقة ستكون مختلفة جداً ولكن من أنها كلها تكون تحت قوة رؤيتي في تلك اللحظة) .

مثل أولى : كل المدركات مفروضة منطقية في داخل قدرتي الآنية .



أن ما يرى قد يكون موضوعاً قريباً وصغيراً أو كبيراً وبعيداً .

ولم أعرض هنا شعاع العالم : بل أن ما أصوره هو سلسلة من «اللوحات البصرية» وقانونها ، فشعاع العالم ليس هو تلك السلسلة من الممكنات المنطقية . ولا القانون الذي يحددها - (علاقة داخل موضوعية) - أنها النظرة التي تتزامن فيها تلك اللوحات ، وهي ثمرة قدرتي - أنها رؤية العمق نفسها وشعاع العالم لا يحتمل تحليلاً - لمسمى * مجهول - ولا يعني ذلك أنه يفترض مسبقاً الأنسان . أنه وريقة من الوجود .

وشعاع العالم ليس تأليفاً ولا أكتساباً ، وأنما هو فرز . يعني يفترض أن نكون هناك مسبقاً في العالم أو في الوجود . فنحن نفصل ضمن وجود يبقى في مكانه . دون أن نوجزه . وهو ليس الداخل الذات .

المرئي واللامرئي

أبريل (مايو) ١٩٦٠

أن الجزء الثاني من الكتاب الذي أبدؤه وأنا أصف المرئي للامرئي ، يجب أن يؤدي في جزئه الثالث الى مواجهة مع الأنطولوجيا الديكارتية (أكمال قراءة كتاب جيرولت حول ديكارت . وقراءة مالبرانش حول ديكارت - وننظر في ليبنتز وسبينوزا) وتقود المواجهة تلك الفكرة : ديكارت = لا يوجد عالم مضيء للعقل ، فالعقل مبرر لوجود اله فيما وراء الفكرة - وذلك يبقى على مشكلة أتصال الجوهر (التصادف ، الأنسجام . التوازي) - وأن وصفي وأعادة الأهلية للعالم المدرك بكل نتائجه من أجل «الذاتيه» ، وعلى وجه الخصوص وصفي للطبيعة المادية وللوجود «العمودي» ، كل ذلك يجب أن يؤدي الى أتصال الروح بالجسد ، بالروح ، الى عالم مضيء لن يكون فقط العالم المضيء للطبيعة المنتقلة كما لدى ليبنتز ، حيث المدركات الصغيرة والله كما أشكال هندسية تأتي لتقيم الى جانب العقل متناسقة كما تواصل الطبيعة . وتلك الأستمرارية غير الموجودة أصلاً في الطبيعة . فبالاحرى لا توجد من طرف العقل . ومع ذلك فأن هنالك عالماً مضيئاً للعقل ، وهو ليس متشعباً . ولقد بين هوسرل أن العقل هو ذلك الوسط حيث يوجد فعل على مسافة (الذاكرة) ، (نص ظهر في الدفاتر الدولية لعلم الأجتماع)* أن مسلمة ليبنتز القائلة بأسقاط للطبيعة في الجوهر (علاقة دقيقة) هي وبشكل نموذجي مسلمة «اللوحة البصرية» : لاوعى بالعالم «البدائي» أو المدرك .

---

* الدفاتر الدولية لعلم الأجتماع . الجزء السابع عشر . يوليه ديسمبر (١٩٥٩) ب و ف ١٩٦٠ . العقل الجماعي . نص لم ينشر لهوسرل وترجمه تولمون ص ١٢٨ .

الماضي «الدائم»
والتحليل القصدي - والأنطولوجيا

أبريل (نيسان) ١٩٦٠

أن فكرة فرويد عن اللاوعي والماضي «الدائم» ، كما «الأبدي» = هو أبعاد للفكرة العامة عن الزمن كما هو أيضاً «سلسلة من التجارب» - يوجد ماضي معماري . أنظر بروست : الزعرور الحقيقي هو الزعرور في الماضي - أستعادة تلك الحياة بدون تجارب ، بدون داخلي ، الذي هو كما يسميه خطأ بياجيه ، تركيز الأنا ، والذي هو في الواقع ، الحياة «التذكارية» ، الأساس الدافع .

وينتمي «ذلك الماضي» الى زمن أسطوري ، الى زمن مثل الزمن ، الى الحياة الداخلية ، أبعد من الهند ومن الصين .

ما الذي يساويه التحليل القصدي ؟

أنه يقدم لنا : كل ماضي قابل للقياس كان حاضراً ، يعني وجوده في الماضي كان قد أسس في حضور وبالتأكيد ، أنه حقيقي (؟) لدرجة أنه مازال حاضراً . ولكن بالتحديد ، يوجد هناك شيئ ما لم يستطع التحليل القصدي أن يدركه ، لأنه لا يستطيع أن يرتفع الى ذلك «التزامن» (هوسرل) ، الذي هو ما وراء - القصدي (أنظر فنك* ، مقالة حول البقايا) ويضمر التحليل القصدي مكاناً للتأمل المطلق حيث يتكون منه الشرح القصدي والذي يمكنه أن يحوي الحاضر ، والماضي وحتى أنفتاحاً نحو المستقبل - أنه نظام «الوعي» بالمعاني ، و في هذا النظام ، لا يوجد «تزامن» ماضي - حاضر ، وأنما تأكيد على المسافة بينهما - وبالعكس ، فأن تدفق الظاهرات الذي تحدث عنه هوسرل ويجعله فكرته الرئيسة أنما يحوي في داخله شيئاً أخر تماماً : أنه يحوي «التزامن» ، دالأنتقال ، الحاضر ، المادية الطبيعية (بروست) كما محافظة على الماضي ، والأنغمار في وجود للمماثلة لا ينخفض الى «منظورات» «الوعي» ، بل يحوي أرسالاً قصدياً ليس فقط من الماضي* الى الحاضر الحدث ، التجريبي ، وأنما كذلك وبالعكس من حاضر الحدث الى حاضر ذي أبعاد أو عالم أو وجود ، حيث يتزامن الماضي مع الحاضر في صلة وثيقة . وهذا الأرسال القصدي المتبادل يوضح حدود التحليل القصدي : النقطة التي يصبح فيها فلسفة للتماثل . ونحن نلاحظ ذلك التداخل في كل مرة تكون فيها الأحالة القصدية لا من حاسة الى حاسة أخرى تحركها ، وأنما من «مسمى» الى «مسمى» . وفي الواقع ، أنه هنا يلتصق الماضي بالحاضر وليس

---

* فنك ، ما قبل الفلسفة لهوسرل في زمن المواطن الحر . في ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٥٩) الظاهراتيه الجزء الرابع ١٩٦٠ .
* دون المؤلف تحت كلمة الماضي كلمة «التابع» بين قوسين

هو «وعي» الماضي الذي يلتصق «بوعي» الحاضر : الماضي «العمودي» يحوي في داخله فرضية بأن يكون مدركاً ، وبعيداً وليس أن يحمل وعي الأدراك وعياً بالماضي . فالماضي لم يعد يعني هنا «تغييراً» للوعي أو جعله نموذجاً . . على العكس أنه الوعي ، أنه الأدراك الذي يحمله الماضي كما وجوداً هائلاً . لقد أدركته ، لأنه «وجد» . وتفرض فلسفة الوعي طوقاً من التصرفات يحاصر التحليل الذي ينادي به هوسرل . يجب أن نعيد ونطور القصدية الفاعلة والساكنة التي هي القصدية الداخلية للوجود . ولا يتناسق ذلك مع الظاهراتيه ، يعني مع أنطولوجيا تخضع كل ما هو ليس بلا شيئ لكي يمثل أمام الوعي من خلال الظلال وكما لو كان مشتقاً من هبة أصيلة هي تصرف ما ، يعنى تجربة من التجارب (أنظر هوسرل ، فقد قدمه فنك في مقالة قديمة القاها في ندوة للظاهراتيه)* . ويجب أن نعتبر كما الأول ، ليس الوعي وتدفق ظاهراته مع خيوطه القصدية المتميزة ، وأنما الدوامة التي تخطط لذلك التدفق الظاهراتي ، الدوامة الفضائية – الزمانية (التي هي لحم وليست وعياً أمام مسمى) .

التخاطر

الوجود من أجل الأخر – المادية الطبيعية

أجساد خاضعة للرؤية (بورتمان)** – جسدي كما عضو خاضع للرؤية – يعني أن أدراك جزء من جسدي ، هو أيضاً أدراكه كمرئي ، يعني بالنسبة للأخر . وبالتأكيد فأنه يأخذ تلك الصفة لأنه ، في الواقع ، يوجد شخص ما يراه – ولكن حدث حضور الأخر لن يكون ممكناً أذا لم يكن بادئ ذي بدء ، ذلك الجزء من الجسد المعني ، مرئياً ، وأذا ما لم يكن يوجد حول كل جزء من جسدي ، هالة من الرؤية – والحال أن ذلك المرئي اللامرئي – حالياً ، ليس هو الخيالي لدى سارتر : حضور الغائب ، أو حضور الغائب . أنه حضور الوشيك * الوقوع ، الساكن ، أو المختبئ – أرجع الى باشلار الذي يقول أن لكل معنى يوجد خيال .

وأن مرئية جسدي تلك (لأجلي – ولكن أيضاً هي عالمية ، وهي بدرجة أقصى من أجل الأخر) ، أنها هي التي تصنع ما نسميه بالتخاطر . لأنه تكفي أشارة ولو طفيفة من تصرف الأخر

---

* فنك ، التحليل القصدي في المشاكل الآنية للظاهراتية ، لوكليه روبروير ، ١٩٥٢ .

** ا . بورتمان . الأشكال الحيوانية والنماذج دراسة في ظواهر الحيوانات . لندن ، فابر وفابر ، (١٩٥٢) ترجمها الى الأنكليزية يترجستالت) . يطبق المؤلف على الجسد الأنساني بعض الملاحظات التي أجراها بورتمان على الأجسام الحيوانية . أنظر على وجه الخصوص ص ١١٣ : أن رسومات بعض الأجساد الحيوانية «يجب أن نقيمها كعضو مرجع خاص بالنسبة الى نظرة شاملة للعين وبالنسبة الى الجهاز العصبي المركزي . فالعين وما تنظر اليه تكونان معاً وحدة وظيفية والتي قد تركزت ووفقاً للقوانين الحاسمة مثل تلك الموجودة بين الغذاء والأجهزة الهضمية .

لتنشيط مخاطر حدوث المرئية تلك . مثلاً ، أمرأة تشعر بأن جسدها مرغوب فيه ، وينظر اليه باشارات لا تكاد تدركها الحواس ، وحتى دون أن تنظر الى أولئك الذي ينظرون اليها . ويتمسك «التخاطر» هنا بأنه ، يستبق الأدراك الفعال من قبل الأخر (الشبق) أنظر التحليل النفسي والمحجوب * – نحن نشعر بالنظر الينا (القفا الساخن) ليس لأنه يوجد شيءٌ ما يمر في جسدنا ويأتي ليحرقه في النقطة المنظور اليها ، ولكن لأن أحساسنا بجسدنا هو كذلك الأحساس بمظهره من أجل الأخر . يجب أن نبحث هنا الى اي مدى ينطبع احساس الآخر في احساسي : الشعور بعيني يعني الشعور بأنهما مهددتان برؤية ما ، ولكن العلاقة المتبادلة هنا ليست هكذا دائماً كما من الرائي الى المرئي ، أو من المتكلم الى المستمع : فيداي ووجهي ، هي كذلك من المرئيات . وأن حالة التبادل (رائي مرئي) ، (لامس ملموس تصافح الأيدي) هي حالة رئيسية وكاملة ، وحيث يوجد شبه تأمل ، (تجاوب) ، تداخل ، والحالة العامة هي مطابقة لمرئي من أجلي الى حقيقي من أجلي ومن ذلك المرئي من أجلي الى مرئي من أجل الأخر – (مثلاً – يدي) .

أنا والمجهول

أبريل (نيسان) ١٩٦٠

أنا ، حقيقة ، لا أحد ، أنه المجهول ، ويجب أن يكون كذلك ، سابقاً لكل موضوع ، عدم تسمية لكي أكون الفاعل ، أو ذلك الذي يعود اليه كل ذلك . أنا المسمى بلا اسم ، أنا ، هو موضوع . الانا الأولى التي موضوعها الانا الثانية ، أنها المجهول الذي يقدم اليه كل شيءٌ ، كل ما يرى وما يفكر فيه ، الذي يناديه كل شيءٌ ، والذي أمامه . . . يوجد شيءٌ ما . أنه أذن النفي ، والذي لا يمكن ادراكه ، بالطبع ، مجسداً ، طالما أنه ليس لاشيءٌ .

ولكن أهو ذلك الذي يفكر ، يناقش ، يتحدث ، يجادل ، يتعذب ، يتمتع الخ . ؟ لا ، بالطبع ، طالما أنه لاشيءٌ * أن ذلك الذي يفكر ويدرك الخ ، هو ذلك النفي كما أنفتاح على العالم بواسطة الجسد – ويجب أن نفهم الأنعكاسية بواسطة الجسد ، بواسطة علاقة الجسد بالذات ، بالكلمة . أن ازدواجية الكلام – السمع تبقى في أعماق الأنا ، ونفيها ليس الا الحفرة بين الكلام والسمع ، النقطة التي يتم فيها تكافؤهما – أن الأزدواجية نفي – نفي الجسد – أو نفي اللغة هي الذات – فالجسد ، واللغة ، كما أنا أخرى – الـ «مابيننا» (ميشو) بين جسدي وبيني نسخة عني

---

* جورج ديفرو ، التحليل النفسي والمحجوب ، المطابع الجامعية الدولية ، ا . ن . س ، نيويورك ، ١٩٥٣ .

- لا تمنع الجسد - السلبي والجسد الفاعل ، من آن يتلاحما في تكامل - وأن يغطي أحدها الأخر ، أنهما ليسا مختلفين - وأن ذلك ، يعطيني بعد أن يتم كل تلاحم ، الأنطباع بأنني «أخرج من ذاتي» .

المرئي واللامرئي

مايو (مايس) ١٩٦٠

عندما أقول أن كل مرئي : ١ - يحوي قعراً ليس مرئياً بمعنى الشكل .
٢ - وحتى فيما يملك من شكلي أو من شكل ، فهو ليس ماهية موضوعية ، أو الداخل الذات المحلق ، ولكنه هو ينساب تحت النظر أو الذي تكتسحه النظرة ، الذي يولد في صمت تحت النظرة (فعندما يولد مواجهة ، ذلك أنطلاقاً من الأفق ، وعندما يدخل الى المسرح جانباً «فبدون ضجة» بالمعنى الذي أراده نيتشه عندما قال أن الأفكار الكبيرة تولد بدون ضجة) ، أذن ، أذا ما فهمنا المرئي كهالة موضوعية ، فلن يكون مرئياً بذلك المعنى ، ولكنه لا أدراك .

وعندما أقول أذن أن كل مرئي هو لا مرئي ، وأن الأدراك هو لا أدراك وأن الوعي يمتلك «فتحة عمياء» ، وأن نرى هو دائماً أننا نرى أكثر مما نرى ، فلا يجب أن نفهم ذلك بمعنى التناقض - ولا يجب أن يتصور أحد ما بأنني أضيف الى المرئي المحدد تماماً لـ «داخل الذات» ، لامرئياً (لن يكون الا غياباً موضوعياً) يعني حضوراً موضوعياً في مكان أخر ، من أخر داخل الذات) - يجب أن نفهم أن المرئية نفسها هي التي تحوي نوعاً من اللأمرئية * وبنفس القياس حتى حيث أرى ، ولا أعرف ماذا أرى «شخصاً مألوفاً ليس محدداً» ، فهذا لا يعني أنه لا يوجد هناك لاشيئ ، ولكن الطبيعة المقصودة هي طبيعة شعاع العالم ملموساً ضمناً والعالم المدرك (كما الرسم) هو مجموعة طرق جسدي وليس العديد من الأفراد الفضائيين - الزمنيين - لا مرئي المرئي بل أنه تبعيته لشعاع من العالم - توجد طبيعة للأحمر ، وهي ليست طبيعة الأخضر ؛ ولكنها طبيعة مبدئياً لا يمكن التوصل اليها الا بالنظر ، ويمكن التوصل اليها منذ أن تم النظر ، وهي منذ ذلك الحين ليست بحاجة الى أن نفكر فيها : فأن نرى هو ذلك النوع من الفكرة التي ليست بحاجة الى الفكر لكي تمتلك الطبيعة - فهي موجودة * من الأحمر كما توجد ذكرى المدرسة الثانوية في رائحتها * .

تلك الطبيعة النشيطة ، القادمة من الأحمر نفسه ، ربما نفهمها كما نطق الأحمر على غيره

---

* أنظر الملحوظة في أسفل ص ٢٥٦

* أشارة الى هيدجر . مقدمة للميتافيزيقا ، نيمير مدخل الى ما وراء الطبيعة ، مجموعة «أبيبتليمية» ١٩٥٨ ص ٤٢ .

من الألوان ، أو تحت الضوء . وبذلك نفهم أن الأحمر يحمل في داخل نفسه أمكانية أن يصبح لوناً محايداً (عندما يكون هو لون النور) ، البعد أن الصيرورة - المحايدة ليست تغييراً للأحمر الى «لون أخر» ، أنه تكييف للأحمر حسب ديمومته الخاصة (كما تميل الصدمة لصورة أو لخط على رؤيتي لكي تصبح بعداً ، والى أعطائها قيمة الأشارة لأنحناء الفضاء) - وبما أنه توجد تبديلات بنوية للنوعية بواسطة الفضاء (شفافية ، ديمومة) كما بواسطة النوعيات الأخرى . فيجب أن نفهم أن العالم المحسوس هو ذلك المنطق المدرك . نظام المتكافئات ذاك . وليس كومة من الأفراد الفضائيين الزمانيين . وأن ذلك المنطق ليس نتاجاً لتكويننا النفسي المادي . ولا نتاجاً لأجهزتنا النوعية ، أنما هو أستنزال فوق عالم يشرح درجاتنا . وتكويننا . و«ذاتيتنا» . أطرافه .

العمى ، (الفتحة العمياء) «للوعي»

مايو (مايس) ١٩٦٠

أن كان ذلك ما لا يراه ، فلذلك أسبابه المبدئية بأنه لا يراه وهذا لأنه وعي فهو لا يراه . أن ما لا يراه ، هو ما في داخله وما يهيئ لرؤية الباقي (كما شبكة العين . العمياء عند الدرجة التي تبدأ فيها تنتشر الأوتار التي ستسمح بالرؤية) . أن ما لا يراه ، هو ما يجعله يرى ، هو صلته بالوجود . هو طبيعته المادية ، أنها الوجوديات التي تجعل العالم مرئياً ، أنه اللحم حيث يولد الموضوع . ولا مفر من أن يخدع الوعي ، ويقلب ، ويكون لا مباشراً ، وهو من حيث المبدأ يرى الأشياء من الطرف الأخر ، ومن حيث المبدأ ينكر الوجود ويفضل عليه الموضوع ، يعني وجوداً كان قد قطع صلته به ، ووضعه فيما وراء ذلك النفي بينما وهو ينكر ذلك النفي – فهو يجهل فيه عدم – أختفاء الوجود ، عدم أختبائه ، والحضور دون وساطة الغير أيجابي والقادم من بعيد .

لحم العالم – لحم الجسد – الوجود

مايو (مايس) ١٩٦٠

لحم العالم وقد تم وصفه (فيما يخص الزمن ، الفضاء ، الحركة) كما يميز ، بعد ، ديمومة ، سكون ، تخطي – ثم نستجوب مجدداً هذه الظواهر الأسئلة : أنها ستحيلنا على الداخل الذات المدرك – المدرك ، لأنها تريد أن تقول لنا أننا موجودون مسبقاً داخل الوجود الموصوف بهذا الشكل ، وأننا جزء منه ، وأنه يوجد بينه وبيننا الداخل الذات وذلك يعني أن جسدي مصنوع من نفس لحم العالم (أنه مدرك) ، وأكثر من ذلك ، أن العالم يشاركني فيه فيعكسه ،

ويتخطاه ، ولحم جسدي أيضاً فيتخطاه (المحسوس هو في نفس الوقت أوج والقفز أوج المادية) ، أنهما في علاقة من الأنتهاك والقفز - وذلك يعني أيضاً : أن جسدي ليس فقط مدركاً بين المدركات ، أنه مقياس للجميع ، أنه نقطة التلاشي لكل أبعاد العالم . مثلاً ، أنه ليس متحركاً ، أو محركاً بين المتحركات والمحركات ، وأنا لا أعي حركته كأبتعاد بالنسبة إلي ، أنه يتحرك ذاتياً في حين أن الأشياء متحركة . وذلك يعني أنه نوعاً ما «ينعكس» «متحرك ذاتياً» ، وهو يتكون في الداخل الذات بواسطة ذلك - وبالتوازي : فأنه يلمس نفسه ، ويرى نفسه ، وأنه بواسطة ذلك أصبح قادراً على أن يلمس أو يرى شيئاً ما ، يعني أنه مفتوح على الأشياء والتي بواسطتها (مالبرانش) يقرأ تغيراته (لأننا لا نمتلك فكرة للروح ، ولأن الروح هو وجود ليست له فكرة ، وجود هو نحن ولا نراه) . أن لمس النفس ورؤية النفس ، «هو معرفة عن طريق الشعور» .

وأن عملية لمس النفس ورؤية النفس للجسد علينا أن ندركها نفسها بعد كل ما قلناه عن الرؤية والمرئي ، عن اللمس والملموس . يعني أنه ليس تصرفا ، أنه وجود لـ ، وتبعاً لذلك فأن عمل لمس النفس ورؤية النفس ليس أدراكاً للذات كموضوع . أنه انفتاح على الذات ، مرصود لذاته (النرجسية) - وأكثر من ذلك فأنه أذن ليس توصلاً الى الذات ،أنه على العكس الهروب من الذات ، تجاهل الذات ، وأن الذات موضوع السؤال هما على مسافة ، إنها الداخل الذات للمختبئ كما هو ، أذن فهي لا تتوقف عن أن تكون مختبئة أو ساكنة .

والأحساس الذي نحسه ، والرؤية التي نراها ، ليست فكراً للأحساس أو للرؤية ولكنها رؤية وأحساس كخبرة خرساء لمعنى أخرس .

أن الأزدواج الشبه الأنعكاسي أو أنعكاسية الجسد ، كونه يلمس نفسه لامساً ، ويرى نفسه رائياً ، لا يتطلب أكتشاف نشاط للأتصال خلف المتصل ، ولا الى أعادة أستقراره داخل ذلك النشاط المكون ؛ أنه أدراك للذات (شعور بالذات كما قال هيجل) ، أو أدراك للأدراك لا يحول ما يدركه الى موضوع ، ولا يتطابق مع مصدر مكون للأدراك : وفي الواقع أنني لا أنجح تماماً في لمس نفسي لامساً ، ولا في رؤية نفسي رائياً ، والخبرة التي أمتلكها لنفسي رائياً لا تسير الى أبعد من نوع من المداهمة ، وهي تنتهي في اللأمرئي ، فبساطة هذا اللامرئي هو اللامرئي الخاص به ، يعني ، الوجه الأخر لأدراكه المرآوى ، وللرؤية الملموسة بأن لي من جسدي في المرآة . أن أدراك الذات هو أيضاً أدراك ، فهو يعطيني (لامرئياً هو أنا) ، ولكنه يعطيني أياه من خلال (مظهر ملموس ، أو بصري) في صفاء (يعني كما السكون) - وأن لا رؤيتي لا تفترض أن أكون عقلاً أيجابياً ، وعياً أيجابياً أو «روحانية» أيجابية ، وجوداً كما وعى (يعني كالظهور النقي) ، وأنما تفترض أن أكون : ١ - عالماً مرئياً ، يعني جسداً ذا أبعاد وقابلاً للمشاركة ذاتها .

٢ – جسداً مرئياً لنفسه

٣ – وأخيراً أذن ، حضوراً للذات هو غياب عن الذات .

وأن تقدم السؤال نحو المركز ليس حركة للمشروط نحو الشرط . ولا حركة لما له قاع نحو الأرض ، أن الأرض المزعومة هنا هي هاوية .

ولكن الهاوية التي نكتشفها بهذه الطريقة ليست كذلك لعدم وجود القعر . أنما هي أنبثاق لأرتفاع يتعلق بالعالي (أنظر هيدجر ، في الطريق الأن نحو النطق) ، يعني ، أنبثاق نفي يولد .

ولم يشرح لحم العالم بلحم الجسد ، ولا لحم الجسد بالنفي أو بالذات التي تسكنه . فالظواهر الثلاث متزامنة .

أن لحم العالم ليس الأحساس بالنفس كما لحمي ، فهو حساس ولكنه لا يشعر – غير أنني أسميه اللحم (مثلاً التضاريس ، العمق ، والحياة في الخبرات التي يتحدث عنها ميشوت) * لكي أقول أنه رسوخ بنية الممكنات ، أمكانية العالم ، (العوالم الممكنة التي هي تنويعات هذا العالم . العالم الأبعد من المفرد ومن الجمع) ، أنه ليس موضوعاً على الأطلاق وأن طريقة كونه شيئاً مجرداً ليست الا تعبيراً جزئياً عنه وثانوياً . أنه ليس مادة حيوية ، بالعكس . المادة الحيوية هي عملية أدراك – ترجمة خاطئة في نظام الوجود الشارح ، وفي خبرتنا عن الحضور الحيوي . أنه يمكننا من نهاية الأمر أن ندرك بواسطة لحم العالم الجسد نفسه – ولحم العالم . أنه من الوجودالمرئي – يعني أنه وجود مدرك للغاية ، وأنه بواسطة اللحم يمكن أدراك الأدراك : ذلك المدرك الذي أسميه جسدي منطبقاً على باقي المدرك ، يعني أن يعامل نفسه مدركاً بواسطة نفسه ، وأذن كراني ، وكل ذلك في نهاية الأمر ليس ممكناً ولا يقول شيئاً الا لأنه يوجد وجود . ليس الوجود في ذاته ، الشبيه بذاته ، في الليل ، وأنما الوجود الذي يحتوي أيضاً نفيه ، وأدراكه – فلنسمع برجسون يقول : لقد وهبنا أنفسنا الوعي من قبل عندما وضعنا «الصور» . فلا يجب أن نستنتج الوعي على مستوى «الواعي» الحي الذي هو أقل من عالم الصور وليس أكثر منه . والذي هو أما تركيز أو تجريد له – ولن يعني شيئاً أن نحقق الوعي قبل الوعي . ولذلك ، نحن نقول ، أن الأول ، ليس هو الوعي المنتشر من «الصور» (وعي منتشر ليس شيئاً . طالما أن برجسون يوضح أنه لا يوجد وعي الا عبر «الغرفة المظلمة» للمبهمات وللأجساد) ** ، أن الأول هو الوجود .

---

* أنظر الملاحظة السابقة في ص ٢٣٢ في الكتاب .

** يقول برجسون حرفياً : أن «المخلوقات الحية تكون في العالم «مراكز مبهمة» . . ويحدد بعد ذلك : « . . أذا ما نظرنا الى مكان ما في الكون ، يمكننا أن نقول أن فعل المادة كله يمضي فيه بدون مقاومة وبدون خسارة . وأن صورة الكل فيه هي شبه شفافة : وما ينقص هنا هو شاشة سوداء تتوضح عليها الصورة . وتلعب «مناطقنا المبهمة» بشكل ما دور الشاشة» المادة والذاكرة ، الطبعة العاشرة ، الكان . باريس . (١٩١٣) ص ٢٤ . والصفحات (٢٦ . ٢٧)

ما وراء الطبيعة – اللانهاية
العالم – الوضوح

مايو (مايس) ١٩٦٠

العالم والوجود :
العلاقة بينهما هي علاقة المرئي واللامرئي (السكون) فاللامرئي ليس مرئياً أخر («الممكن» بالمعنى المنطقي) إنما أيجابي لكنه غائب .
أنه مختبئ من حيث المبدأ يعني لامرئي المرئي الواضح للعالم المحيط . وليس لا نهائيته – فلا نهائية العالم هي من أعماق الداخل الذات ، الموضوع – ولا نهائية الوجود التي يمكن أن تكون موضع السؤال بالنسبة إلي هي نهائية فاعلة ، مجاهدة : أنفتاح العالم المحيط – وأنني ضد نهائية العالم . بالمعنى التجريبي ، وجود واقعي له حدوده ومن أجل ذلك أؤيد ما وراء الطبيعة . ولكنها لا توجد في اللأنهائية أكثر مما في نهائية الحدث .

فلسفة المحسوس كأدب

مايو (مايس) ١٩٦٠

يعتقد علم النفس العلمي أنه لا يوجد ما يقال عن النوعية كظاهرة . وأن الظاهراتية هي «في حدها المستحيل» (بروسون)* (ومع ذلك عن أي شيئ نتكلم حتى في علم النفس العلمي ، أن لم يكن عن الظواهر ؟ والأحداث ليس لها فيها أي دور الا أيقاظ الظواهر النائمة) – والحقيقة هي ان الماهية تبدو كثيفة ، لا يمكن وصفها ، كما أن الحياة لا تلهم الأنسان الذي ليس بكاتب ، لا تلهمه شيئاً . وعلى العكس فالمحسوس هو كالحياة ، كنز مليئ دائماً بالأشياء التي تقولها لمن هو فيلسوف (يعني كاتب) . وكما أن كل واحد يرى صحيحاً . ويكتشف داخل نفسه ما يقوله الكاتب عن الحياة وعن العواطف ، وهكذا بالمثل يمكن فهم وأستخدام فلاسفة الظاهرة من قبل أولئك الذين يقولون أن الظاهراتيه مستحيلة . في الأساس أن المحسوس لا يقدم في الواقع شيئاً يمكن قوله الا للكاتب أو الفيلسوف ، ولكن ذلك يعني بأن يكون «داخل ذات» لا يمكن التعبير عنها ، بل أننا لا نعرف أن نقوله هذه هي مشاكل «الحقيقة الأستعادية» للحقيقي فهي نصر

---

* فرانسوا بروسون «الأدراك والمؤشرات الأدراكية» في (برونز . بروسون . مورف . وبياجيه) ، بعنوان المنطق والأدراك . الجزء الرابع ، المؤلفات العلمية الدولية ١٩٥٨ ، ص ١٥٦ – «أن الوصف الظاهراتي . الى حد ما . غير قابل للتحقيق والتجربة الخاصة لا يمكن التعبير عنها . وأنطلاقاً من ذلك نفسه ، تتوقف عن أن تكون موضوعاً لأتصال معين أو لعلم معين . ويكفي أن نقبلها ونقبل وجود تلك الخبرة من غير أن نهتم بها» .

على العالم والوجود هما تعددية الأشكال والصور ، وهذا هو السر ، وليسا مطلقاً طبقة للموجودات المسطحة أو الداخل الذات .

«اللوحة البصرية» – «تمثل العالم» هو ما يجب

مايو (مايس) ١٩٦٠

تعميم نقد الصورة البصرية الى نقد «للتمثيل» – لان نقد الصورة البصرية ليس نقدا للواقعية ، أو (بإيجاز) للمثالية فقط – انه جوهريا نقد للمعنى الذي يقدمه الواحد و لآخر للشيئ او للعالم .

يجب ان نعرف معنى الوجود داخل الذات – (داخل الذات الذي لا يعود الى ذلك الذي يعطيه معناه فقط : الابتعاد ، المسافة ، المماثلة ، اللحم)

والحال انه اذا كان هذا هو نقد «الصورة البصرية» ، فانه يتعمم نقداً للتمثيل : لانه اذا كانت علاقتنا بالعالم هي تمثيلية ، فالعالم «المُمَثَّل» يكون معناه الوجود الداخل الذات . مثلا : آخر يتمثل العالم ، يعني يوجد بالنسبة إليه موضوع داخلي لا يوجد في اي مكان آخر ، وهو شيئ خيالي ، ويكون العالم نفسه مستقلا عنه .

وان ما اريد ان اقوم به ، هو استعادة العالم كمعنى لوجود يختلف تماما عن «انمُمَثَّل» ، ومعرفة أن اي تمثيل كما الوجود العمودي لا تستنفد وانها جميعها تتوصل الى العالم البدائي .

ويجب ان نطبق ذلك ليس فقط على الادراك ، ولكن كذلك على عالم الحقائق 'الاسنادية والمدلولات . وهنا ايضا ، يجب أن ندرك أن معنى (البدائي) يتميز تماما عن معنى الداخل الذات و «الوعي» الخالص النقي – وان والحقيقة (الاسنادية – الثقافية) هو مثل ذلك الفرد (السابق على المفرد وعلى الجمع) الذي تتقاطع فوقه أفعال المدلولات التي هي نِشَارتُه .

ان التمييز بين الخطتين (الطبيعية والثقافية) هو مع ذلك من التجريد : كل شيئ هو ثقافي فينا (عالمنا الحي هو «ذاتي») (ادراكنا هو ثقافي – تاريخي) وكل شيئ طبيعي فينا (وحتى الثقافي يعتمد على تعددية الصور للوجود البدائي) .

معنى ان يوجد ، يجب ان تكشف عنه : المقصود ان نبين ان ما يختص بالوجود الحقيقي هي «التجارب» ، «الاحاسيس» ، «الاحكام» ، – (المواضيع ، «كل ما هو تمثيلي» ، باختصار كل افكار النفس والطبيعة) ، كل ما يختص بتلك «الحقائق» المزعومة النفسية الايجابية (والناقصة ، و «المتشعبة» ، وبدون حياة دنيوية خاصة) ، انه في الحقيقة تقطيع تجريدي في النسيج

التطوري ، في «جسد العقل» –

الوجود ، هو «المكان» حيث تتسجل «أشكال الوعي» كتركيبات للوجود (طريقة للتفكير في الذات في مجتمع ما ، متورطة في بنيته الاجتماعية) ، حيث أن تركيبات الوجود هي اشكال للوعي . ويتم التكامل الداخل الذات – لاجل الذات ليس في وعي مطلق ، وانما في وجود له الاسبقية ويتم ادراك العالم في العالم ، واختبار الحقيقة في الوجود .

سارتر **التجميع التاريخي الذي يفترضه**

والانطولوجيا - **سارتر دائما ، – انه انعكاس**

الكلاسيكية **«لعدمه» – لانه لا شيئ يجب ان يعتمد على «كل شيئ» ، لكي «يكون من العالم »**

يلمس – يلمس نفسه

يرى – يرى نفسه

الجسد ، اللحم كما ذات

مايو (مايس) ١٩٦٠

يلمس ويلمس نفسه (يلمس نفسه = لامس – ملموس) انهما لا يتطابقان في الجسد : فاللامس ليس ابدا تماما هو الملموس . ولا يعني ذلك انهما يتطابقان في «العقل» او على مستوى «الوعي» . يجب ان يكون هناك شيئ آخر غير الجسد لكي يتم الاتصال : وذلك يتم في داخل اللاملموس . ذلك العائد للآخر والذي لن المسه ابدا .

ولكن ما لن المسه ابدا ، لن يلمسه هو كذلك ابدا ، لا يوجد امتياز للذات على الآخر هنا ، اذن ليس «الوعي» هو اللاملموس – «فالوعي» ، سيكون من الايجابي ، وبخصوصه وستبدأ وقد بدأت ازدواجية المتأمل والمتأمل فيه ، كما بدأت وستبدأ ازدواجية اللامس والملموس . فاللاملموس ، ليس في الواقع ملموسا لا يمكن التوصل اليه ، – واللاواعي ، ليس تمثيلا لا يمكن في الواقع الوصول اليه والنفي ليس هنا ايجابيا وفي مكان آخر (مُماثلا) – انه نفي حقيقي يعني ، لا اختباء للمختبئ ، وتمثيل للامُتمثل ، وبتعبير آخر أصله من موضع آخر ذات هي آخر ، هي تجويف – اذن لا معنى لان تقول : اتصال اللامس – الملموس يتم بالفكر او بالوعي : الفكر والوعي هما وضوح الطبيعة المادية لـ . . . عالم او وجود .

اللاملموس (وايضا اللامرئي* : لان نفس التحليل يمكن ان يتكرر بالنسبة للرؤية : وهذا

* – لم يفصل الكاتب الاقواس هنا والفقرة كلها تدور حول اللامرئي .

ما يتعارض مع رؤيتي لنفسي هو لا مرئياً حقيقياً اولا فعيناي هما لا مرئيتان بالنسبة إلي ولكن ، وراء ذلك اللامرئي (حيث يصل النقص بواسطة الآخر وتعميمي الى الاوج) يوجد لا مرئي بحق : انا لا استطيع ان ارى نفسي وانا اتحرك ، ولا استطيع ان اشاهد حركتي .

والحال ان ذلك اللامرئي بحق يعني في الحقيقة ان الادراك والحركة الذاتية مترادفان : ولذلك السبب فان الادراك لا يتصل ابدا بالحركة الذاتية التي يريد ان يدركها : انه ادراك آخر لها . ولكن ذلك الفشل ، ذلك اللامرئي يؤكد بالتحديد ان الادراك هو حركة ذاتية ، وهذا هو نجاح في الفشل . لقد فشل الادراك في الوصول الى الحركة الذاتية . (وانا بالنسبة الى اشكل نقطة الصفر للحركة نفسها حتى في الحركة ، وانا لا ابتعد ابدا عن نفس) تماما لانهما متلاحمان ، وذلك الفشل هو اختبار لذلك التلاحم : والادراك والحركة الذاتية يطفوان احدهما من الآخر . نوع من الانعكاس النشوان ، انهم باقة واحدة .

يلمس ، يعني يلمس ذاته . يجب ان نفهمه كما يلي : الاشياء هي امتداد لجسدي وجسدي هو امتداد للعالم ، وبواسطته يحيطني العالم - اذا ما لم استطع ان المس حركتي ، تلك الحركة المنسوجة بكاملها في الاتصال معي - يجب ان نفهم ان لمس الذات واللمس هما الوجه والوجه الآخر احدهما للآخر - والنفي الذي يسكن اللمس (والذي يجب الا أُخَفِضَّه الى حده الادنى : انه الذي يجعل جسدي ليس حدثا تجريبيا - ، وان له مدلولا انطولوجيا) ، فان هذا النفي هو لا ملموس اللمس ، ولا مرئية الرؤية ، ولا وعي الوعي بل هو فتحته العمياء المركزية ، ذلك العمى والذي يجعل منه وعيا ، يعني ادراكاً لا مباشراً ومعكوساً لكل الاشياء) ، انه الجانب الآخر او الوجه الآخر (او البعد الآخر) للوجود الحساس ؛ لا يمكن ان نقول انه يوجد فيه ؛ رغم انه بالتأكيد توجد نقاط حيث لا يوجد فيها - يوجد فيه حضور بواسطة استثمار في بعد آخر ، حضور «بقاع مزدوج» اللحم ، الجسد ، وهو ليس جملة من لمس - الذات (من «احاسيس ملموسة») ، ولكنه ليس كذلك احاسيس ملموسة زائدا احساسات بالحركة ، انه الـ «انا اَقدر» - والتخطيط الجسدي لا يمكن ان يكون تخطيطا اذا ما لم يكن ذلك الاتصال من الذات للذات (الذي هو على الاكثر لا - اختلاف) (تمثيل مشترك لـ . . . مجهول) .

ولحم العالم ، («الماهية») هو شيوع لذلك الوجود الحساس الذي هو انا ، ولكل الباقي الذي يحس بنفسه في داخلي ، شيوع المتعة - الحقيقية -

اللحم هو ظاهرة مرآوية ، والمرآة همی امتداد لعلاقتي بجسدي . المرآة = تحقيق لصورة الشيء ، وعلاقة «انا - ظلي» = تحقيق لطبيعة شفاهية : انتزاع جزء من جوهر الشيء ، من فيلم الوجود او من «مظهره» - يلمس نفسه ، يرى نفسه ، هو ان يكتسب عن ذاته خلاصة بصرية معينة . ويعني ذلك انشطار للمظهر والوجود - انشطار وجد مكانه مسبقا في اللمس (ازدواجية

اللامس والملموس) والذي ، هو مع المرآة (نرجسية) ليس الا التصاقا عميقا جدا بالذات .
والعرض البصري للعالم في داخلي يجب ان نفهمه ليس كما علاقة ما بين – موضوعية ، الاشياء – جسدي . ولكن يجب ان ندركه كعلاقة الظل – الجسد ، تفاعل[1] الطبيعة الشفاهية واخيرا اذن ظاهرة «التشابه» ، المماثلة .

والمسافة الرؤية – اللمس (الغير قابلتي التطابق ولا اساس لاحد العوالم على الاخر) ، يجب ان تدرك كحالة واضحة جدا للاساس غير . الصلب الذي تقوم داخل كل حاسة والذي يجعل منها «احد انواع الانعكاس» .

وسوف يقال ان تلك المسافة هي ببساطة واقع لتنظيمنا ، حضور لمستقبل معين مع عتبة شعور معينة . . . الخ .

ولن اقول العكس . ولكن ما اقوله هو ان تلك الوقائع لا تمتلك القدرة على الشرح ، انها تعبر بشكل آخر عن نتوء انطولوجي لا يمكنها ان تمحوه بالامتزاج به في خطة واحدة لسببية فيزيائية ، طالما انه لا يوجد شرح فيزيائي لتكوين «النقط الفريدة» التي هي اجسادنا (ميير) ، وليس اذن مَلْمَسُنا –

والظاهراتية هنا هي الاعتراف بان العالم كامل نظريا ، ممتلئ وهو ليس كذلك في الشرح الفيزيائي واذن يجب اعتباره عالما نهائيا ، لا يمكن شرحه ، اذن كعالم بذاته هو مجمل خبرتنا عن الوجود المحسوس وعن الناس ، وعالم بذاته : يعني انه يجب ان نترجم في منطق ادراكي ما يتعامل به العلم وعلم النفس الوضعي ، كأجزاء بدون مقدمات للداخل الذات .

يلمس – يلمس نفسه
(الاشياء الجسد الخاص)
يرى – يرى نفسه
يسمع – يسمع نفسه (الراديو)
يفهم – الكلام
يسمع – الغناء
وحدة في العرق
ما قبل – الموضوعي
اللمس = حركةٌ تلمس
وحركة ملموسة

---

١ – تفاعل ، هي احدى مقولات الاضافة لدى «كانت» ، وهي تعبر عن العلاقة بين الجنس وانواعه (المترجمة) .

ولكي نوضح الادراك والحركة الذاتية ، يجب ان نبين انه لا يوجد اي ادراك يمكنه ان يدرك الا بشرط ان يكون ذاتاً للحركة

الحركة الخاصة ، هي شهادة لشيئ - ذات : حركة كما الاشياء ، ولكنها حركة انا اقوم بها إننا ننطلق من هنا لكي ندرك ان اللغة هي اساس للتفكير : وهي بالنسبة للفكر كما الحركة للادراك. ولكي نبين ان الحركة جسدية - ففي داخل الجسدي توجد علاقة بين الحركة وبين «ذاته» ، (ذات الحركة التي تحدث عنها ميشو) مع الادراك .

مرئي ولا مرئي

مايو (مايس) ١٩٦٠

اللامرئي هو

١ - هو ما ليس مرئيا الآن ، ولكن الذي يمكن ان يكونه (مظاهر الشيئ المختبئة أو اللاآنية - اشياء مختبئة ، تقع في «مكان آخر» - «هنا» و «هناك») .

٢ - انه ، بالنسبة للمرئي ، لا يمكن ان يرى مطلقا ، كشيئ (وجوديات المرئي ، ابعاده ، اجزاؤه التي لا يمكن تصويرها) .

٣ - الذي لا يوجد الا ملموسا ، او محسوسا بالحركة .

٤ - الاشياء المجردة ، العقل .

وهذه «الدرجات» الاربع ، لا أشملها منطقيا في خانة «اللامرئي» -

وذلك مستحيل اولا لمجرد السبب القائل بان المرئي كونه ليس ايجابيا موضوعيا ، فاللامرئي لا يمكن ان يكون نفيا بالمعنى المنطقي -

والمقصود هو نفي - اسناد (نقطة الصفر لـ . . .) او المسافة .

وتشترك كل اللامرئيات في ذلك النفي - الاسناد لان المرئي قد تم تحديده كبعُدٍ للوجود ، يعني كعالمي ، اذن ، فان كل ما لا يكون جزءاً منه ، هو بالضرورة مغلف في داخله وليس الا نموذجا لنفس التماثل .

المرئي واللامرئي

مايو (مايس) ١٩٦٠

المحسوس ، المرئي ، يجب ان يكون بالنسبة الى المناسبة لكي اتكلم عن العدم - العدم ليس شيئا اكثر او (اقل) من اللامرئي .

ونطلق من تحليل للخطأ الفلسفي الشامل الذي يعتقد بأن المرئي هو حضور موضوعي (أو فكر لذلك الحضور) (لوحة بصرية)
ويستتبع ذلك ، فكرة الماهية كما داخل الذات .
ونبين ان الماهية هي دائما نموذج معين للسكون .
يقول سارتر ان صورة «بيير» الموجود في افريقيا ليس الا «طريقة للعيش» لوجود بيير نفسه ، وجوده المرئي ، الوحيد الذي يوجد فيه –
وفي الحقيقة فان هذا هو شيء آخر ، غير الصورة الحرة : انه نوع من الادراك ، ابعد من الادراك –
ويجب ان احدد المحسوس المرئي ، ليس كما ذلك الذي اقيم معه علاقة واقعية بواسطة رؤيتي الفاعلة – ولكن ايضا ذلك الذي يمكنني ان اقيم معه علاقة تتابعية الادراك – لان الشيء المرئي هو الاساس الاول لتلك «الصور» –
كما ان الزمن والمكان هما الاساس النهائي لذلك الوجود .

التاريخ ، جيولوجيا المماثلة ،
الزمن التاريخي ، المسافة التاريخية = **الفلسفة**

الاول من يونية (حزيران) ١٩٦٠

يجب ان نعارض فلسفة التاريخ كما يراها سارتر (التي هي في النهاية فلسفة «التطبيق العملي الفردي» – حيث يكون التاريخ فيها لقاء ذلك التطبيق العملي مع جمود «المادة المفتوحة» ، في زمنها الصحيح مع ما يجمدها) التي ليست دون شك فلسفة للجغرافيا (وهذا ما سيكون بلا جدوى مطلقاً ان نأخذ محوراً للقاء التطبيق العملي الفردي مع الداخل الذات الفضائي ، بدلا من لقائه مع الجمود ، وان نأخذ محورا تلك العلاقات بين الاشخاص التي يهيؤها الفضاء بدلا من العلاقات بين الاشخاص التي يهيؤها الزمن) – وانما هي فلسفة للبنية ، التي هي في الحقيقة ، ستتكون بشكل افضل في اتصالها بالجغرافيا اكثر من اتصالها بالتاريخ . لان التاريخ يرتبط مباشرة بالتطبيق العملي الفردي ، بالداخلية ، وهو يخفي جدا كتلته ولحمه لدرجة ليس من السهل ان نعيد تقديم كل فلسفة الانسان فيها فالجغرافيا على العكس ، – او على الاكثر : هي الارض كفلك – اول،تقدم لنا حقيقة التاريخ الاول الحي (هو سرل – الانقلاب . . .) . في الحقيقة ، انما المقصود هو ادراك الرابطة ، – لا «التاريخية» ولا «الجغرافية» – رابطة التاريخ

وجيولوجيا المُماثلة ، نفس ذلك الزمن الذي هو فضاء ، ونفس ذلك الفضاء الذي هو زمن . والذي اكتشفه بواسطة تحليلي للمرئي وللحم ، ذلك الاساس الاول المتزامن للزمن وللفضاء الذي يخلق منظراً تاريخيا وبصمة شبه جغرافية للتاريخ . والمشكلة الاساسية هي : الترسب وتجديد النشاط .

اللحم – العقل

يونية (حزيران) ١٩٦٠

يجب ان نحدد العقل بانه الجانب الآخر للجسد – وليست لدينا فكرة عن عقل يزاوجه جسد ، والذي ، لا يستقر الاعلى هذه الارضية –

«الجانب الآخر» يعني ان الجسد ، طالما انه يملك ذلك الجانب الآخر لا يمكن وصفه بتعابير موضوعية ، بتعابير الداخل الذات – وان ذلك الجانب الآخر هو حقيقة الجانب الآخر للجسد ، يفيض في داخله (يسير فوقه) ، يتخطاه ويختبئ فيه ، – وفي نفس الوقت هو في حاجة اليه ، ينتهي فيه ، يتركز فيه . يوجد جسد للعقل ، وعقل للجسد ، وانه يوجد بينهما تقاطع بصري . والجانب الآخر الذي يجب ان ندركه ، ليس كما في الفكر الموضوعي . كعرض آخر لنفس المعنى الهندسي ، وانما بمعنى التخطي للجسد نحو عمق ، بعد ليس هو بعد الامتداد ؛ ولا بعد مماثلة النفي نحو المحسوس .

والمفهوم الجوهري لمثل تلك الفلسفة هو مفهوم اللحم ، الذي ليس هو الجسد الموضوعي . والذي ليس هو كذلك الجسد الذي تفكر فيه الروح (ديكارت) ، كخاصتها وانما هو المحسوس بمعناه المزدوج بما نحس به ، وما يحس به آخر . ان ما نحس به = الشيء المحسوس ، العالم المحسوس = الترابط مع جسدي الفاعل ، ما «يستجيب» له ، وذلك الذي يحس = لا يمكنني ان اضع محسوسا واحدا دون ان اضعه كما منتزعا من لحمي ، مرتفعا فوق لحمي ؛ ولحمي نفسه هو احد المحسوسات الذي تنطبع في داخله كل المحسوسات الأخرى ؛ محسوس المحور الذي تشارك فيه المحسوسات الاخرى ، المحسوس – المفتاح ، المحسوس – البعد . فجسدي من اعلى درجاته هو ما تكونه كل الاشياء : صاحب البعد . انه الشيء العالمي – ولكن بينما لا تصبح الاشياء ابعادا الا «بكونها تستقبل في ميدان» ، ما فان جسدي هو ذلك الميدان نفسه ، يعني محسوس هو بعد لذاته ، مقياس عالمي – وعلاقة جسدي المحسوس بجسدي الذي يحس (ذلك الجسد الذي المسه ، ذلك الجسد الذي يلمس) = انه انغماس للوجود – الملموس بالوجود اللامس ، وللوجود اللامس في الوجود – الملموس – انه الحسية ، حركتها – الذاتية وادراكها – الذاتي ، عودتها الى ذاتها – ذات لها محيط والتي هي الوجه الآخر لذلك المحيط . وبتحديد

التحليل، سترى ان الجوهري هو المدرك في حركة، حيث يكون اللامس، وهو عند نقطة ادراكه لنفسه كمتحرك، يفتقد ذلك الادراك، ولا يستطيع اكماله الا في الـ . . . يوجد – ان العلاقة التضمينية الادراك – الحركة الذاتية، هي العلاقة التضمينية، الفكر – اللغة – واللحم هو هذه الدورة الكاملة وليس فقط التداخل في فردية فضائية – زمانية . ومع ذلك، فأن تلك الفردية الفضائية – الزمانية، هي تابعة : لا يوجد الا اشعاعات للجواهر (الشفاهية)، ولا توجد فضائيات – زمانيات لا يمكن تقسيمها . فالشيء الحساس نفسه محمول على المماثلة .

وان نبين ان الفلسفة كتساؤل يعني (تكييف لذلك وللعالم الموجود هناك، وللتجويف، وللتساؤل حيث يجب ان يتحدث كل ذلك كما العالم عن ما هيتهم، ويعني ذلك ليس كما بحث للا – متغير في اللغة، لجوهر لفظي، وانما كبحث في لا متغير في السكون، في البنية)، وهي كتساؤل يمكن ان تنحصر الا في توضيح كيف ينطق العالم، انطلاقا من صفر الوجود الذي ليس عدماً، يعني ان تستقر على حافة الوجود، في الاجل الذات، ولا في الداخل الذات، وانما عند نقطة اللقاء حيث تتلاقى المداخل المتعددة للعالم .

الرائي – المرئي

نوفمبر – (تشرين الثاني) ١٩٦٠

ماذا يعني المرئي بالضبط ؟ . ان ما اراه من نفس ليس ابدا تماما هو الرائي، وعلى اي حال، فليس هو الرائي في تلك اللحظة – ولكن ذلك هو من المرئي، (هو منه)، وعلى كل امتداد اشارات الجسد المرئي في تنقيط (مرئي للآخر) والحق يقال هل هو حتى بالنسبة للآخر، مرئي تماما بقدر ما هو رائي ؟ – لا انما بمعنى أنه دائما وراء ما يراه الآخر بقليل – بالحقيقة لا وراء، ولا امام – ولا حيث ينظر الآخر.

انه دائما ابعد قليلا من المكان حيث انظر، حيث الآخر ينظر ابعد قليلا مما يوجد الآخر الذي هو أنا – موضوعاً على المرئي، كما طائر مُعَلقٌ على المرئي وليس داخله . ومع ذلك هو تقاطع بصرى معه .

وبالمثل اللامس – الملموس، توجد تلك البنية في بنية واحدة – لحم اصابعي – كل اصبع منها هو اصبع ظاهرة واصبع موضوع، خارج وداخل الاصبع في تبادل، في تقاطع بصري، في نشاط وسلبية مجتمعين. احدها يتخطى الآخر، وهما في علاقة معارضة حقيقية (كانت) – الذات المحلية للاصبع – قضاؤه هو حاس – محسوس – .

لا توجد مطابقة للرائي وللمرئي . ولكن كل واحد يأخذ من الآخر، يأخذ او يتخطى الآخر، يتقاطع مع الآخر، انه في حالة تقاطع بصري معه .

باي معنى تكون كل تلك التقاطعات البصرية العديدة ، تقاطعا بصريا واحدا : ليس بمعنى الجمعية ، ولا بالوحدة المصطنعة اصلا ، وانما ودائما بمعنى التحويل ، التخطي باشعاع الوجود اذن .

والاشياء تلمسني كما المسها والمس نفس :

لحم العالم – المتميز عن لحمى : النقش المزدوج في الخارج والداخل . فالداخل يستقبل بدون لحم : ليس حالة نفسية ، ولكن بين جسدية ، الوجه الآخر للخارج الذي يعرضه جسدي للاشياء .

وباي معنى يكون الرأى هو نفسه المرئي : نفسه هنا ليس بمعنى التفكير فيها ولا بمعنى الصفة الحقيقية . وانما نفسه بالمعنى البنيوى : نفس الاعضاء ، نفس الصورة ، نفسه بمعنى انفتاح بعد آخر «لنفس» الوجود .

الوحدة الما قبل انا – العالم ، العالم واجزاؤه ، اجزاء جسدي الوحدة قبل التمييز ، قبل تعدد **الابعاد** ، – وبالمثل وحدة الزمن – ليس معمارية الاشياء – الاسماء ، احدها موضوع على **الآخر** ، المتناسبة احداها مع الاخرى بدون النجاح في التوحيد : وانما تربطها اولاً صلة عميقة **كونها «لا** – تباين» – كل ذلك يظهر في : المحسوس والمرئي . والمحسوس (حتى الخارج) يحوي **كل ذلك** (وهو ما يجعل من الاختصار المزعوم ، جميعه مُدرِكَة) .

الرائي – المرئي = عرض – اندماج يجب ان يكون كلاهما مجردين ، ومن نسيج واحد .

الرائي – المرئي (بالنسبة الى – بالنسبة الى (الآخرين) هو مع ذلك ليس شيئا نفسيا ولا تصرفا للرؤية ، وانما هو ادراكية ، او من الافضل : العالم نفسه مع تفسير معين متلاصق – والتقاطع البصري هو حقيقة الانسجام الموجود مسبقا – تفسير يكون اكثر حقيقة من الادراكية لان هذه الأخيرة توجد بين حقائق محلية – فردية ، أما التقاطع البصري فيربط الوجه والوجه الآخر للمجموعات الموحدة مقدما ، والتي هي في اتجاه التباين .

وفي النتيجة النهائية لنا ، عالم ليس هو واحدا او اثنين بالمعنى الموضوعي – انما هو ما قبل – الفردية ، – عمومية .

اللغة والتقاطع البصري

. . . .

الحلم الخيالي

نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

الحلم . المنظر الآخر للحلم .

لا يمكن فهمه في فلسفة تضيف الخيالي الى الحقيقي - لانه سيبقى حينذاك ان نفهم كيف يعود كل ذلك الى نفس الوعي .

ادراك الحلم انطلاقا من الجسد : كما الوجود في عالم بدون جسد ، بدون «ملاحظة» او على الاكثر مع جسد خيالي بدون وزن - واذن ليس كما عملية تعديم تساوي الملاحظة وانما الاساس الحقيقي للوجود حيث الملاحظة والجسد الناطق هما تنويعاته الخاصة .

- ما الذي يبقى من التقاطع البصري في الحلم؟

الحلم هو في الداخل بالمعنى حيث يكون الداخل حاوياً بصورة مضاعفة للداخل المحسوس الخارجي ، انه الى جانب المحسوس في كل مكان حيث لا يوجد العالم - انه هناك ذلك المشهد ، وذلك «المسرح» الذي تحدث عنهما فرويد ، ذلك المكان حيث معتقداتنا الحالمة ، - وليس «الوعي» وجنونه المزخرف

ان «ذات » الحلم «والقلق وكل حياة) انه «أحد ما» يعني الجسد بشكل «سور» - سور نخرج منه طالما ان الجسد مرئي ، (نوع من التأمل) .

التقاطع البصري - الانقلابية

١٦ نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

يجب ان تدخل الكلمة لدى الطفل كما الصمت ، - تخترقه عبر الصمت وكما الصمت (معين كشيْ مُدرك ببساطة -كما الاختلاف بين كلمة الصمت والكلمة المُدْرَكة) - الصمت = غياب الكلمة الضرورية . انه ذلك النفي الخصب الذي شيده اللحم بواسطة انغلاقه -النفي ، العدم ، هما التقسيم ، هما ورقتا الجسد ، الداخل والخارج يتفصل احدهما على الآخر - فالعدم هو على الاكثر اختلاف المتشابهات .

الانقلابية : اصبع القفاز وهو ينقلب - ولا حاجة الى مشاهد يكون في الجانبين . يكفي انني ، من جانب واحد ، ارى بطانة القفاز التي تنطبق على ظاهره ، وانني المس احدها من الجانب الآخر («تمثيل» مزدوج لنقطة ما او لحظة ميدان ما) فالتقاطع البصري هو ذاك : الانقلابية .

وبواسطتها فقط يوجد مرور من «الأجل الذات» الى «الأجلْ الآخر» - وفي الحقيقة ، لا انا ولا الآخر نوجد كايجابيين ، كذوات ايجابية . انهما كهفان ، فتحتان ، منظران حيث سيمضي شيْ ما ، - وهما ينتميان الى نفس العالم الى المنظر الوجود .

لا يوجد الاجل الذات والاجل الآخر ، انهما الوجه والوجه الآخر احدهما للآخر ومن اجل ذلك يتداخلان احدهما في الآخر : عرض - اندماج . فهنا كل ذلك الخيط ، وتلك المساحة المبهمة على مسافة امامي وحيث يتم التحول انا - الآخر ، الآخر - انا .
وما يقدم هو فقط المحور - فنهاية اصبع القفاز هي عدم - ولكنه عدم يمكننا ان نقلبه لنرى آنذاك الاشياء «والمكان» الوحيد حيث يوجد النفي ، هو الثنية ، تطابق احدهما على الآخر داخليا وخارجيا ، انه نقطة قلب القفاز

التقاطع البصري انا - العالم
انا - الآخر -

يتحقق التقاطع البصري لجسدي - الاشياء ، بانشطار ازدواجية جسدي من الداخل ومن الخارج وازدواجية الاشياء (دواخلها وخوارجها)
وبفضل هذين الازدواجين يصبح من الممكن : اندماج العالم بين ورقتي جسدي اندماج العالم بين ورقتي كل شيء والعالم وليس ذلك انثروبولوجيا - : فبدراسة الورقتين لا بد ان نجد بنية الوجود - وانطلاقا من ذلك : لا يوجد تشابه ، ولا لا تشابه ، أو لا - مطابقة ، انما يوجد داخل وخارج يدور احدهما حول الآخر .
وعدمي «المركزي» هو كما رأس لولب ستروبوسكوبي ، لا نعرف اين هو ، وهو لا أحد .
والتقاطع البصري انا - جسدي : انني اعرف بان جسدا (غائياً ؟) مستعد للادراك ، يقدم نفسه الى . . . ، وينفتح على . . انه مشاهد متُوَقع ، وانه ميدان مهيأ .
موقع ، نفي نفي النفي : هذا الجانب ، الآخر ، آخر غير الآخر . فما الذي اقدمه الى مشكلة «نفسي» والآخر ؟ انني اقدم ذلك : ان يكون «نفس» هو آخر غير الآخر ، والتشابه هو اختلاف الاختلاف . وكل ذلك الي لا يحقق التخطي والديالكتيك بالمعنى الهيجلي .
٢) وانما يتحقق في مكان بواسطة التخطي الكثافة ، والفضائية .

نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

النشاط : السلبية - الغائية ان التقاطع البصري ، الانقلابية ، هو فكرة ان كل ادراك يضاعفه ضد - ادراك (تعارض حقيقي لدى كانت) ، وهو تصرف ذو وجهين ، ولم نعد نعرف من يتكلم ومن يصغي . دورة الكلام - الاصغاء ، الرؤية ، المرئي ، الادراك - المُدْرك (انها هي التي تجعلنا نتخيل ان الادراك يتم داخل الاشياء نفسها) - نشاط = سلبية .
وذلك هو من المسلم به انه عندما نفكر بما قد يكونه العدم نعلم أنه لا شيء . كيف يمكن لهذا

اللاشيء أن يصبح نشيطا فعالا ؟ واذا لم تكن الذاتية هو ، وانما هو زائدا جسدي ، فكيف لا تتم عملية الذات بغائية جسدي ؟

ما هو اذن موقف تجاه الغائية ؟ انا لست غائبا ، لان داخلية الجسد (= تواؤم الورقة الداخلية والورقة الخارجية ونطواؤهما احداها على الاخرى) ، تلك الداخلية ليست شيئا واقعا ، مصنوعا ، بتجميع الورقتين : فلم تكونا ابدا منفصلتين.

سأشكك (مرة اخرى في المنظور التطوري وسأستبدله بكوْنية المرئي بذلك المعنى القائل بانه ، وانا اهتم بتداخل الزمن ، وتداخل الفضاء ، لم تعد لدي تساؤلات حول الاصول ، ولا حول الحدود ، حول سلسلة الاحداث السائرة نحو سبب اول ، وانما بمعنى انه انبثاق للوجود مرة والى الابد ، وان اصف عالم «اشعاعات العالم» بعيدا عن كل نسبة تتابعية ابدية ، او فكرية – وانما اعتبر الابدية الوجودية – الجسد الابدي).

وانا لست غائياً ، لانه يوجد انشطار ، لا انتاجا وضعيا – من خلال غائية الجسد – لانسان سيعمل ادراكنا وفكرنا على تمديد تكوينه الغائي.

فالانسان ليس غاية الجسد ، ولا الجسد المنظم غاية مكوناته : وانما على الاكثر يتحرك التابع كل مرة في فراغ بُعْدٍ جديد مفتوح ويدور الاسفل والاعلى احدهما حول الآخر ؛ كما ان العالي والواطئ (هما تنويعة لعلاقة الجانب والجانب الآخر) – وانا أنقل الى القاع العلاقة عالي واطئ في دوامة حيث تتصل بالعلاقة جانب – جانب آخر وحيث يتداخلان في بُعْدٍ شامل هو الوجود (هيدجر)

ولا يوجد معنى آخر سوى الحي ، الشكل والاساس – المعنى = انفصالها ، انجذابها (وهو ما اسميه «الهروب» في كتابي ظاهراتية الادراك.

السياسة الفلسفة – الأدب

نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

فكرة التقاطع البصري ، تعني أن كل علاقة بالوجود هي بالتزامن يأخذ ويؤخذ ، الأخذ مأخوذة ، وهي مدونة ، ومدونة في نفس الوجود الذي تأخذه.

وأنطلاقاً من ذلك ، نطور فكرة الفلسفة : لا يمكن أن نأخذها بأكملها شاملة ونشيطة ، أمتلاكاً فكرياً ، طالما أن ما يجب أن نأخذه هو لا أمتلاك – وهي ليست فوق الحياة ، ولا مائلة منها . أنها تحتها . أنها الاختبار المتزامن للآخذ وللمأخوذ في كل الأنظمة . وأن ما تقوله ، ومدلولاتها ، ليست من اللامرئي المطلق : انها تسمح بالرؤية بواسطة الكلمات . كما هو حال الأدب ، فهي لا تستقر في الوجه الآخر للمرئي : انها في الجانبين.

لا يوجد أذن أختلاف مطلق بين الفلسفة أو المماثل و بين التجريبي (ومن الأفضل أن نقول : بين الأنطولوجي وما هو حقيقي الوجود) – ولا توجد كلمة فلسفية خالصة بشكل مطلق مثلاً لا يوجد تشدد فلسفي ، عندما يتعلق الأمر بمانيفستو مثلاً .

ومع ذلك فالفلسفة ليست مباشرة الـلا – الفلسفة – فهي تستبعد من اللا – فلسفة ما فيها وضعي ، لا – الفلسفة المجاهدة – وهذا ما سيؤدي الى تخفيض التأريخ الى المرئي . وسيحرمه تماماً من عمقه بحجة الألتصاق من الأفضل به : يعني اللا عقلانية ، الفلسفة الحياتية ، الفاشية والشيوعية ، والتي تحوي مغزى فلسفياً ، ولكنه محتجب عنها ذاتها .

المتخيل

نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

أنه لدى سارتر ، نفي النفي ، نظام حيث تنطبق عملية التعديم على نفسها ، ومن هنا فهي تساوي موقعاً للوجود ، رغم أنها لا تتكافأ مطلقاً مع ذلك الوجود ، وأن أقل جزيئ من الوجود الحقيقي المماثل ، يخفض الخيالي من الحال .

ويفترض ذلك أذن تحليلاً من جزئين :

الأدراك كما الملاحظة ، نسيج صلب ، ليل دائم ، ومكان لعملية تعديم بسيطة أو مباشرة ، والخيالي كما المكان لنفي الذات .

والوجود والخيالي هما لدى سارتر «موضوعات» ، و «كينونات» .

بالنسبة الي هما «عناصر» (بالمعنى الذي يريده باشلار) ، يعني أنها ليست مواضيع ، وأنما ميادين ، وجود هادئ ، لا – حساس ، وجود قبل الوجود ، – ومع ذلك فهو يقتضي تدوينها – الذاتي ، و«تابعهم الذاتي» يشكل جزءاً منها .

فاللون الأحمر هو جزء من الحمرة – أنها ليست مصادفة ، وأنما انشطار يعرف بذلك الشكل .

الطبيعة

نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٦٠

«الطبيعة هي من يومها الأول» : أنها اليوم فيه . وذلك لا يعني : أسطورة الشيوع الأصيل والمطابقة كما العودة .

«الجديد دائماً» ، و «نفسه دائماً» ليسا من الماضي .

فالمقصود هو أن نجد لحم العالم في الحاضر و (ليس في الماضي) ، «الحاضر الجديد دائماً» و «دائماً هو نفسه» نوع من زمن النوم (الذي هو لدى برجسون المدة المتوالدة ، دائماً جديدة ، ودائماً هي نفسها) .

ويماثل المحسوس ، الطبيعة ، التمييز بين الماضي والحاضر ، ويحققان مروراً من داخل أحدهما الآخر . ديمومة وجودية . والذي لا يتحطم ، هو المبدأ البدائي .

وأن نعمل تحليلاً نفسياً للطبيعة : فذلك هو اللحم ، الأم .

أن فلسفة للحم هي شرط بدونه يبقى التحليل النفسي مجرد أنثروبولوجيا .

وفي أي معنى ، يكون المنظر المرئي الذي هو أمام عيوني ليس خارجياً ، ولا مرتبطاً أصطناعياً بـ . . اللحظات الأخرى من الزمن والماضي ، ، ولكنه يمتلكها خلفه في تزامن ، وفي داخله ، دون أن يكون هو وتلك اللحظات بعضهم الى جانب البعض داخل الزمن .

الزمن والتقاطع البصري

نوفمبر «تشرين الثاني» ١٩٦٠

أن أساس نقطة ما من الزمن يمكن أن ينتقل الى النقاط الأخرى ، بدون «ديمومة» ، ولا «أستبقاء» ، ولا أي «سند» وهي داخل النفس ؛ وذلك أنطلاقاً من اللحظة التي ندرك فيها الزمن كما التقاطع البصري .

أذن فالماضي والحاضر يتداخلان ، أحدهما يغلف الأخر ، وذلك هو نفسه اللحم .

نوفمبر «تشرين ثاني» ١٩٦٠

أن لب المحسوس نفسه ، ما لا يمكن تحديده ، ليس شيئاً أخر سوى وحدة «الداخل» و «الخارج» فيه ، وأتصال الذات بالذات في الكثافة ومطلق «المحسوس» هو ذلك الأنفجار المترسخ ، يعني الذي يحوي العودة .

والعلاقة بين دورات (جسدي – المحسوس) لا تقدم أية صعوبة كتلك التي تقدمها العلاقة بين «طبقتين» أو نظامين خطيين (لا البديل المداهمة المماثلة) .

في الجزء الثاني من أفكار ، ينادي هوسرل ، «بفصل» و «توضيح» ما هو «معقد» .

وفكرة التقاطع البصري والتداخل ، هي على العكس ، الفكرة التي يجعلها كل تحليل «تفصيلي» ، لا معقولة – وذلك مرتبط بالمعنى نفسه للسؤال الذي لا يفترض جواباً من صيغة

الدلالة .

فالمقصود هو أيجاد نموذج جديد للمعقول (معقول بواسطة العالم والوجود كما هما ، «عمودي» وليس «أفقياً») .

صمت الأدراك

الكلمة الصامتة ، بدون مدلول معبر ومع ذلك **فهي** غنية بالمعاني — اللغة — الشئ .

نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

صمت الأدراك : الشيء المصنوع من خيوط الحديد والذي لا أعرف أن أقول ما هو ، ولا كم من الجوانب له . الخ . والذي مع ذلك هو هناك (أنه المعيار نفسه للملاحظ ، كما يقول سارتر ، وهو معارض هنا وهو المعيار نفسه للخيالي الذي يتدخل في الأدراك كما يقول(الآنْ)).

ويوجد صمت مشابه للغه ، يعني لغة لم تعد تحتوي أكثر من ذلك الادراك على تصرفات ذات مدلول يعاد تنشيطها ، والتي مع ذلك تعمل ، وهي التي تتدخل عن طريق الأبتكار في صناعة كتاب ما .

«الآخر»

نوفمبر (تشرين ثاني) ١٩٦٠

أن ما هو مثير هو أنه لا يوجد مخرج لحل مشكلة «الآخر» .

وأذا ما انطلقنا من المرئي ومن الرؤية ، من المحسوس ومن الأحساس ، فسنحصل على فكرة جديدة جداً عن «الذاتية» : لم تعد توجد فرضيات ، يوجد اتصال مع الوجود في تعديلاته أو تضاريسه .

ولم يعد الآخر كما حرية منظور اليها من الخارج كمصير أو كقدر ، أو كذات منافسة لذات ، وانما ينظر اليه في دائرة تربطه بالعالم ، كما تربطنا نحن ومن هنا أيضاً في دائرة تربطه بنا — وهذا العالم مشترك بيننا ، هو ما بين العالم — وتوجد أنتقالية بالتعميم — وحتى الحرية لها تعميمها ، وهي مدركة كتعميم : نشاط لم يعد عكس السلبية .

انطلاقاً من ذلك ، علاقات جسدية ، من الأسفل لا أقل من الأعلى ونقطة النهاية هي العناق .

ومن هنا مشكلة أساسية = الا نجعل مشتركاً بمعنى أن نخلق لاشيء موقفاً مشتركاً ، ولا حدثاً

عاماً زائداً التزام بالماضي ، وأنما بمعنى النطق — اللغة .
الآخر هو تجسد ، كما أنا كذلك تجسد ، وليس وجوداً عمودياً مطلقاً .

الجسد واللحم
غريزة الحب
فلسفة الفرويدية

ديسمبر (كانون أول) ١٩٦٠

ترجمة سطحية للفرويدية : انه نحات لأنه شبيه ولان الرواسب قد اصبحت صلصالاً ، وأنه يصنع .. الخ .

ولكن الرواسب ليست سبباً : فأذا ما كانت سبباً ، فالعالم كله سيكون نحاتاً .

ولا تستثير الرواسب صفة (الاشمئزاز) الا أذا كانت الذات التي تراها ، تراها بطريقة تجد فيها بعداً للوجود .

وليس المقصود هنا تجديد للتجريبية ، (رواسب تعيد الينا صفة خاصة بالطفل) . المقصود هو أدراك أن العلاقة مع الرواسب هي لدى الطفل أنطولوجيا ملموسة . فلنعمل ، ليس تحليلاً نفسياً وجودياً ، وأنما تحليلاً أنطولوجياً . التحدد التضافري (= دورة ، تقاطع بصري) = كل موجود يمكن أن يبرز كشعار للوجود (= صفة) ويجب أن نقرأها كما هي .

وبعبارة أخرى ، أن نقول أنه شرجي فذلك لا يفسر شيئاً : لأنه لكي يكونه ، يجب أن تكون القدرة الأنطولوجية ، (= قدرة أعتبار مخلو ما كممثل للوجود) .

أذن ، أن ما أراد أن يشير اليه فرويد ، هي ليست قيود السببية ، أنه أنطلاقاً من تعددية الأشكال أو من اللاشكلية ، التي هي أتصال مع الوجود المشوش ، المتخطى وتثبيت الصفة ما بواسطة أستثمار لكينونة أنفتاح على الوجود ، والتي تتكون ، مستقبلاً ، خلال تلك الكينونة .

أذن فأن فلسفة فرويد ليست فلسفة للجسد وأنما فلسفة للحم * الـ «ذاك» ، واللا واعي — والأنا «كلها متلازمة» يجب أن ندركها أنطلاقاً من اللحم .

أن كل معمارية . مفاهيم علم النفس علم النفس (ادراك ، فكر ، — كآبة ، متعة ، رغبة ، حب ، غريزة الحب) ، كل ذلك يتوضح فجأة عندما نتوقف عن التفكير في كل تلك العلاقات الأجتماعية كأيجابيات ، «الروحي «الأكثر» أو «الأقل» كثافة» لكي نفكر فيها ليس كنفي أو نفي للنفي (لأن ذلك يعيدنا الحب نفس الصعوبات) ، ولكن لكي نفكر فيها كمفاضلات لعملية التصاق وحيدة هائلة بالوجود الذي هو اللحم (عند الأقتضاء كما «النسيج المخرم») — وتحتوي

المشاكل التي برزت كما مشاكل شيللر. (كيف نفهم علاقة القصدية بكآبة تتقاطع معها عرضياً، وحب تعترضه ترددات الرغبة والعذاب الشخصانية)، أقول تختني : لأنه لا يوجد تدرج للنظم أو الطبقات أو المخططات، (المرتكزة دائماً على تميز علاقة الفرد - الجوهر). ويوجد كذلك بعد لما هو جاهز، وأصطناع لكل بعد كل هذا بسبب «الأختلاف الأنطولوجي».

الجسد في العالم

الصورة المرآوية - التشابه

ديسمبر (كانون اول) ١٩٦٠

جسدي في المرئي. وذلك لايعني فقط : انه جزء من المرئي، هناك يوجد المرئي. وهنا (كبديلة لهناك) يوجد جسدي. لا فإن المرئي يحيط بجسدي. ولايحدث ذلك كما لو كان الامر عملية تلبيس، انه في الحقيقة محاط ؛ ومخدوع وذلك يعني : انه يرى نفسه، انه مرئي -- ولكنه يرى نفسه وهو يرى، وان نظرتي التي تكتشفه هناك تعرف انه هنا، بجانبه - وهكذا ينتصب الجسد امام العالم، والعالم ينتصب امامه، وتوجد بينهما علاقة عناق. وبين هذين الوجودين العمودين، توجد، ليس حدودا، وانما سطح للاتصال.

اللحم : حقيقة ان جسدي سلبي - موجب (مرئي-رائي)، انه كتلة في ذاته وهو حركة - لحم العالم : افقه بابعاده (الافق الداخلي والخارجي)يحيط بالشريحة الصغيرة للمرئي الدقيق بين هذين الافقين -

اللحم : حقيقة ان المرئي الذي هو انا، هو رائي (النظرة) او، الذي يعود الى نفسه ؛ الى داخلي ما زائدا حقيقة ان المرئي الخارجي هو كذلك مرئي، يعني ان له امتدادا في نطاق جسدي، ويكون جزءا من وجوده.

والصورة المرآوية، الذاكرة، التشابه : هي بنى اساسية (تشابه الشيء والشيء المرئي). لانها بنى تشتق مباشرة من علاقة الجسد -العالم- وتتشابه الانعكاسات مع ماهو معكوس : تبدأ الرؤية في الأشياء - وما ينادي الرؤية هي اشياء معينة ازواج من الاشياء ومن ثم نبين ان كل تعابيرنا وتصورية[1] العقل مستمدة من هذه البنى : مثلا التأمل.

«العمودي» والوجود

سارتر : ليس من الصعب شرح الدائرة، ويمكن شرحها بانها دوران خط مستقيم حول

---

(١) تصورية، او معنوية (مذهب فلسفي يقرر ان الكليات لامقابل لها في الخارج من حيث هي كذلك وانها تركيبات من صنع العقل) (المترجمة)

نهايته – ولكن الدائرة ايضا لاتوجد – من الصعب اذن شرح الوجود . . .
وان ماأسميه بالعمودي ، هو مايسميه سارتر بالوجود ، –لكنه يرى انه يصبح في الحالة صاعقة العدم التي تهز العالم ، انها عملية «الاجل الذات» .
وفي الحقيقة ، توجد الدائرة والوجود ليس هو الانسان . الدائرة موجودة ، ويصعب شرحها ، وذلك منذ أن بدأت اهتم ليس فقط بالدائرة – الموضوع ، ولكن بتلك الدائرة المرئية ، بذلك المظهر الدائري ، الذي لاتستطيع ان تشرحه اية مكونات عقلية ، او اية سببية مادية ، والذي يمتلك صفات مازلت اجهلها .
انه ميدان «العمودي» الذي يجب ان نوقظه كله . ووجود سارتر ليس «عموديا» وليس «منتصبا» : انه يقطع بالتأكيد خطة المخلوقات ، انه عَرَضي بالنسبة اليه ، ولكنه في الواقع متميز عنه تماما حتى يمكن ان نقول انه «منتصب» . الوجود المنتصب هو ذلك الذي تهدده الجاذبية ، والذي يخرج من خطة الوجود الموضوعي ، ولكن بدون ان ياخذ معه كل ماجلب معه اليها من عداوة او من افضال .
ويُعرَض الجسد دائما «من نفس الجانب» – (مبدئيا : لانه في الظاهر ضد الانقلابية) وذلك لان الانقلابية ليس هي هوية اللامس والملموس الفعلية انها هويتهما من حيث المبدأ (التي يفتقدانها دائما) – وليس الامر مع ذلك عملية تفاكر ، لان الجسد ليس مجرد مرئي واقعي بين المرئيات ، انه مرئي – رائي ، او نظرة . وبعبارة اخرى ، فان نسيج الامكانية الذي يغلق المرئي الخارجي على الجسد الرائي يحافظ بينهما على مسافة معينة . ولكن تلك المسافة ليست فراغا ، فهي ممتلئة بالتحديد باللحم كما مكان لانبثاق رؤية سلبية تحمل ايجابية ، – وكذلك هي مسافة بين المرئي الخارجي والجسد الذي يصنع حشوة العالم .
وأنه لوصف سيء ان نقول : ان الجسد يعرض نفسه دائما من «جانب واحد» (او : نحن نبقى دائما في جانب معين من الجسد – انه يمتلك داخلا وخارجا .) لان تلك الاحادية الجانبية ليست مجرد مقاومة بسيطة في الواقع لظاهرة الجسد : فلها سببها : ان العرض الاحادي الجانبي للجسد هو شرط لكي يكون الجسد رائيا يعني انه لن يكون مرئيا بين المرئيات . انه ليس مرئيا ناقصا او مبتورا . انه مرئي – نموذجي ، – ولن يكون كذلك اذا ما امكن التحليق فوقه .

ديكارت :

مارس (آذار) ١٩٦١

يجب ان ندرس ديكارت ماقبل – الفكر المنهجي ، القائل ، «بعفوية النتاج» ، تلك الفكرة الطبيعية «التي تسبق دائما الخبرة» وديكارت مابعد المنهجي ، الذي بعد انجازه الجزء السادس من

التأملات ، اصبح يعيش في العالم بعد اكتشافه المنهجي . – ديكارت «العمودي» جسدا وروحا ، وليس ديكارت صاحب «نظرة العقل»–

ودراسة الطريقة التي يختارها كنماذج (الضوء ، مثلا الخ) والتي يتخطاها ؛ اي ديكارت ماقبل ومابعد نظام الاسباب ؛ ديكارت القائل بالعقل قبل العقل ، الذي كان يعرف دائما انه يفكر ، يعرف معرفة نهائية ليست في حاجة للتوضيح ؛ – ونتساءل مم تتكون حقيقة تلك الفكرة العفوية ، التي تعود لمن يتأمل نفسه ذاتها ، ماذا يعني ذلك الرفض لتكوين النفسي ، تلك المعرفة التي هي اوضح من كل تكوين ، والتي يتمسك بها .

ديكارت – نظرة العقل

مايو (مايس) ١٩٦١

تحديد نظرة العقل ، المستند على تشابه الرؤية ، كما فكرة للامرئي بصري (التفاصيل التي يراها الحرفيون) – وتحديد «البحر» (كما عنصر وليس كشيء لاشخصي) باعتباره رؤية ناقصة ، ومن هنا برز مثال الفكر المتميز.

ويجب ان نعيد النظر كليا في تحليل الرؤية ذاك (فهو يفترض ماهو موضوع السؤال : الشيء نفسه) – وهو لايرى ان الرؤية هي صورة – الرؤية ، هي المُمَاثَلة ، هي تبلور المستحيل .

وتبعا لذلك فان تحليل «نظرة العقل» يجب ان نعيده ايضا : لايوجد فكر يتجزأ ، ولاتوجد طبيعة بسيطة – فالطبيعة البسيطة ، والمعرفة «الطبيعية» (حقيقة انني افكر ، والتي هي اوضح من كل مايمكنني ان اضيفه اليها) ؛ التي تدرك كليا او لاتدرك ابدا ؛ كل ذلك هو «صُوَر» للفكر حيث لايدور الاهتمام حول «الاساس» او «الافق» – ولايمكن التوصل الى ذلك الا اذا بدأنا بتحليل الادراك – وكما ان الادراك ليس تَماثُلا ، فالتأمل كذلك ليس تماثلا ؛ وانما هو لا – اختلاف ، وليس تَميُّزا وانما وضوح منذ النظرة الاولى .

اللحــــم

مارس (آذار) ١٩٦١

وأن نقول ان الجسد رائي ، فذلك وبكل غرابة ليس سوى : انه مرئي . وعندما ابحث عما اريد قوله وانا اقول ان الجسد هو الذي يرى ، فانني لااجد شيئا آخر الا القول : انه «من جهة ما» (من وجهة نظر الآخر – او : في المرآة بالنسبة الي مثلا ، في المرآة ذات ثلاثة وجوه) انه مرئي في عملية النظر –

وبتحديد اكثر : عندما اقول ان جسدي رائي ، فيوجد شيء ما في خبرتي عنه ، يؤسس

ويعلن رؤية الآخر له ، او الرؤية التي تعكسها المرآة .
يعني : انه مرئي بالنسبة الي من حيث المبدأ او على الاقل هو محسوب من المرئي الشامل الذي يُعتبر ماهو مرئي لي ، جزءا منه . ويعني ، من هذه الوجهة ان المرئي مني يعود الى نفسه لكي ندركه – فكيف اعرف ذلك الا لان ماهو مرئي مني ليس مطلقا «تمثيلا» لي وانما هو لحم ؛ قادر على احتواء جسدي وعلى رؤيته – وانني بواسطة العالم فقط ، أكون مرئيا او موضوع فكر .

خطتي :

١ – المرئي

٢ – الطبيعة

٣ – الكلمة

مارس (آذار) ١٩٦١

يجب أن تُعرض بدون اي توافق مع الأنَسية[1] ، ولا مع الطبيعة ، ولا مع اللاهوت في نهاية الامر – فالمقصود بالتحديد هو تبيان ان الفلسفة لايمكن ان تفكر وفقا لذلك الانغلاق : الله ، الانسان ، المخلوقات – وهو ما نادى به سبينوزا .

اذن ، فلن نبدأ أنطلاقا من الانسان كما فعل ديكارت (فالقسم الاول ليس «تأملا») ؛ ولن نتناول الطبيعة كما فعل السكولائيون[2] (القسم الثاني ليس الطبيعة بحد ذاتها ، اي فلسفة الطبيعة ، بل تحديد للتداخل «الانسان–الحيوانية») ؛ كما اننا لن نتناول الكلمة والحقيقة بمعنى الفعل (فالقسم الثالث ، لن يكون منطقا ، ولاغائية الوعي ، وانما دراسة للغة التي تمتلك الانسان)

يجب أن نصف المرئي ، كشيء يتحقق عبر الانسان ، من خلاله ولن يكون ذلك ابدا انثروبولوجيا (اذن ضد فويرباخ – ماركس ١٨٤٤)

الطبيعة كما الجانب الآخر للانسان (كلحم – وليس كمادة مطلقا)

والكلمة كذلك ، كما تحقق داخل الانسان ، ولكنها ليست مطلقا مِلكَه او ميزته .

وكل ذلك بشكل لايجعل من مفهوم التاريخ الذي سنتوصل اليه ، مفهوما اخلاقيا كما لدى سارتر ، بل اقرب كثيرا الى مفهوم ماركس : رأس المال كشيء (وليس كموضوع جزئي لبحث تجريبي جزئي كما يعرضه سارتر) ، كما «سِرُ» التاريخ ، معبرا عن «الاسرار العلمية» للمنطق الهيجلي . («سر» البضاعة كما «تيمة»)[3] (كل موضوع تاريخي هو تيمة)

مادة – انفتاح – الناس = تقاطع بصري

---

(١) مذهب مفكري النهضة الاوروبية في احياء الآداب القديمة ، وهو مذهب فلسفي يتخذ من الانسان في حياته الواقعية موضوعا له .

(المترجمة)

(٢) نسبة الى «سكولاستيكا» المدارس الفلسفية الشهيرة في القرون الوسطى حيث سادت فلسفة أرسطو في التدريس (المترجمة) .

(٣) موضوع .

الفهرست

ملحوظة: الصفات المذكورة هي صفحات الطبعة الفرنسية

خاتمة

الايضعنا موت صديق او قريب امام الهاوية ، حتى ولو كان ذلك متوقعا ؛ فكيف بنا ونحن نواجه تلك الهاوية في وقت يداهمنا فيه ذلك الحدث دونما اشعار بمرض ، او شيخوخة او حتى بسبب سباق ظاهر للظروف بل والادهى من ذلك كيف يكون الامر عندما يكون ذلك الفقيد ، شخصاً بالنشاط والحيوية ، شخصا مليئا اعتدنا ان نحمل افكارنا الى افكاره وان نبحث لديه عما ينقصنا من قوة ، بل وقد اعتبرناه الشاهد الاكيد على كل مغامراتنا هكذا كان موت موريس ميرلو - بونتي المفاجئ ، وتلك كانت شخصيته لدرجة ان كل الذي ارتبطوا معه بصداقة قد ذاقوا مرارة تلك الحقيقة وهول المعاناة التي هزت حياتهم ، ولكن ، وفي تلك اللحظة كان عليهم ان يعتادوا على سماع الصمت ، خفوت صوت كان ياتيهم دوماً مفعما بخصوصياته صوت كان يبدو وكأنه يتكلم منذ زمن بعيد ولا يجب ان يتوقف ابدا .

انه لصمت غريب ، ذلك الذي نواجه به انقطاع الحوار - صمت يجعلنا لا ننس موت الكاتب الا لكي نعود اليه من طريق آخر . ان مؤلفه كان على مشارف نهايته ، وانطلاقا من حقيقة ان كل شيئ كان قد قيل فيه ، وجدنا انفسنا فجأة في مواجهة حضوره . اننا نعتقد ان النهاية قد جاءت مبكرة جدا ، ولكن ذلك الاسف لا يستطيع شيئا امام حقيقة ان الكتاب قد ولد في لحظة النهاية . انه منذ الآن فصاعداً ما يقوله ولا شيئ غير ذلك ، انها كلمته المُتْرعة التي لا يقود الا لذاتها ولا تعتمد الا على نفسها وحيث تغيب ذكرى اصولها . لقد اختفى الكاتب ، ولكن كتابه هو الذي نقرأ ، واننا لنضع كل أملنا في كتابه وليس فيه هو ، تغيرُ عميق ولا شك ، لاننا لا نشك لحظة في ان الترقب والصبر يكفيان لكي يتدفق الينا مغزى الكاتب . وكل شيئ يُغرينا بذلك ؛ وحتى تلك الافكار نفسها التي تظن انها قابلة للنقاش طالما انها ترشدنا ايضا وعلى طريقتها ، الى حقيقة الكتاب . وبالامس القريب ، كنا نعتقد ان الكاتب كان يرد على تلك الاسئلة التي نسأل بها انفسنا ، او على تلك التي كانت تبرز حول موقفنا المشترك في العالم وكان بعد نظرته يرى تلك الاشياء ذاتها التي نراها او نستطيع ان نراها من مكاننا . لقد كانت خبرته فريدةً بالتأكيد ، ولكنها كانت تتطور في نفس آفاق خبرتنا وتتغذى من نفس الرفض للحقائق القديمة ، ومن نفس الثقة في المستقبل . ومهما كانت المكانة التي يحتلها في نظرنا فقد كنا نعرف انه لا يستمدها من أية سلطة بل انه كان يغامر فقط بتسمية ما ليس له اسم في الحاضر ، وان الطريق الذي كان يعبِّدُه بخطواته هو نفسه الذي ترسمه خطواتنا عند ما نحاول التقدم ، وكنا نكتشف اذن كتاباته بالدهشة التي يستحقها كل ما هو جديد ، وذلك من غير ان نتخلى مطلقا

عن بعض التحفظ تجاه ما اعجبنا اكثر فيه ، بمقدار ما كنا غير متأكدين تماما مما يدفعنا الى التفكير فيه ، ولا من النتائج التي قد نستخلصها منه ، وطالما كنا واعين تماما بان الكاتب نفسه كان يجهل الى اي مدى كان يجب عليه ان يسير . ومن غير ان نحس باننا كنا متساوين معه ، الا اننا كنا قريبين منه ، وذلك لاننا كنا خاضعين لنفس ايقاع العالم ، ونتشارك فيه في نفس الوقت ، وكلنا محروم بالتساوي من اي تأييد ، ومنذ اللحظة التي يتوقف فيها الكاتب عن ان يكون ملتزما بشيء تجاه الكاتب تنشأ بيننا وبينه مسافة جديدة ونصبح نحن قراء آخرين . ولا يعني ذلك ان قدرتنا على النقد قد انخفضت . فمن الممكن اننا نكشف عن بعض الشكوك ، من النواقص ، عن عدم التوافق بل وحتى التناقض ؛ ففي كل الاحوال نحن نحس مع ذلك بتباينات الافكار ومكوناتها : فنحن نقارن مثلا كتابات الكاتب الاخيرة واختلافها عن كتابات صباه ، ولكن ذلك النقد لا يشككنا في وجود الكتاب ، بل انه لا يزال الوسيلة للاتصال به ، ولأن تلك الحركة ، تلك المسافات التي تفصلنا وتلك التناقضات التي نلاحظها انما نجدها فيه . وليس الغموض الذي يكتنفهُ، باقل اهمية من تلك المقاطع الواضحة التي يتكشف لنا فيها قصده دون مواربة . وبشكل عام اكثر لا يوجد شيء في الكتاب الا ويتحدث عنه ويكشف عن الهوية ، كل ما يقوله صراحة ، كل ما يغلفه بالصمت . بل ومحتوى افتراضاته واسلوبه ، والطريقة الصريحة التي يمضي بها الى النهاية ، الى جانب منعطفاته واستطراداته . ان كل ما يثير الاهتمام في ذلك الكتاب يشير الى الطريق الذي يؤدي اليه انه كذلك انفتاح على نفسه .

من اين تأتي للقاريء انعطافة النظرة تلك ، عندما يختفي الكاتب ؟ ذلك لانه الآن ، وقد تحولت خبرة هذا الكاتب الى كتاب ، فلم تعد وظيفتها مجرد توضيح الحقيقة التي خلقت تلك الخبرة . ودون شك ، يظل الكتاب وسيطا ، نبحث فيه عن الطريق الذي يؤدي الى العالم، الحاضر والماضي ، ونتعلم منه كيف نُقَدِّر واجب المعرفة ؟ ومع ذلك فانه ذلك الوسيط يمتلك صفة فريدة ، كونه يشكل جزءا من ذلك العالم الذي يستحثه . وان الكتاب الذي خلّفه الكاتب ، اصبح واحدا بين كتب اخرى ، يكون وسطنا الثقافي ، ويساهم في تحديد موقفنا تجاهه ، طالما انه لا يجد اهميته الا في آفاقه ، ويجعل الكاتب حاضرا لنا في نفس اللحظة التي يقدم لنا فيها صورة فريدة له . وهو شيء قائم بذاته وأنه حقا ليس بذات اهمية لو أنه لا ينبثق من الكاتب والا فانه يقع في زوايا النسيان اذ ما توقف القاريء عن الاهتمام به ، ولكنه مع ذلك لا يتعلق لا بالكاتب ولا بالقاريء بل هما يتعلقان به ، طالما ان ذكرى الكاتب لا تعيش حقيقة الا من خلال الكتاب وان القراء لا يكتشفونها الا بشرط ان يتركوا لها زمام انفسهم ، تقودهم الى ميدان الفكر حيث ترسخت ذات يوم . وذلك الشيء الذي غزا فضاءه الخاص في اعطاف العالم الروحي الذي ساءله الكاتب ذات يوم ؛ ونسائله نحن بدورنا ، يرتبط به بالف طريقة ، وتشع

في كل اتجاهات الماضي والمستقبل في نهاية المطاف ولا يحصل على معناه الحقيقي الا اذا ظهر تكوينا لفكر بلا اصل ولا نهاية ، نطقا في داخل حديث يتجدد دوما . اذن، فان الكتاب يعيش في الخارج ، وكما اشياء الطبيعة ، وكما احداث التاريخ ، فهو وجود من الخارج ، يثير نفس الاندهاش ، ويتطلب نفس الاهتمام ، ونفس النظرة المكتشفة ، وواعدا بسبب حضوره فقط - واعدا بمعنى من نظام آخر غير تلك المدلولات التي تكتنفها الآراء التي اعلنها . وهو لا ينتمي الى العالم ، كما باقي الاشياء ، طالما انه لا يوجد الا لكي يسمى ما يعنيه هو والصلة التي تربطنا به . ولكنه وهو يسمى ذلك فانه يتبادل حضوره مع حضور الاشياء ، يقتبس موضوعيتها : انه ينطبع فيما يعبر عنه . ونحن لسنا مضطرين ان نرى العالم فيه الا لانه في اللحظة التي يحول فيها كل الاشياء الى مواضيع للفكر يتخالف فيها الفكر مع الاشياء ويمتلئ بثقلها ، وتغمره حركتها ومداها ، واوصافها الخارجية ، ولا يمتلكها الا بقطع صلته باصولها . وهي قطيعة يشهد عليها دون شك ، كل كتاب بعد انجازه ولكنها لا تستنفذ تماما الا عندما يختفي المُفكر تماما ، لانه اذ ذاك تتوقف الاحداث التي كانت تغمر حياته ، احداث تاريخه الشخصي التاريخ الخاص الذي يعرف عنه القارئ دائما شيئا ما ، مهما حاول الكاتب الأشد قدراً ان يتكتم حولها فانه يتوصل الى اخفائها تماماً من اسرار حياته ،ملا يستطيع ان يخفيه هو تاريخ نشاطاته ، واكتشافاته ، وعلاقاته مع معاصريه . وتتوقف كذلك احداث التاريخ العام التي تؤشر عليه وعلينا في نفس الوقت،فاقدة الفاعلية التي تهمنا ، تتوقف كلها عن استلفات النظر وتتحول الى مراجع طريفة لكي تترك مكانها لمعنى الكتاب الذي لا يحتفظ منها الا بمغزاها . وان تلك الاحداث وقد فقدت صورتها وقدرتها الاولى ، فهي تنطبع في زمن جديد ، وتأتي لتعالج تاريخا جديدا ؛ وانها وقد تحولت صورة لمعانيها فانها تواصل مع ذلك المحافظة عليها غامضة مع أحداث اخرى نعرف كيف نعيشها بالمثل في اعماق نتاجات الماضي ، والتي تحولت الى قدرات عامة واصبحت تسيطر على ميدانٍ لوجود لا يمكن ان نضع له تاريخا او مكانا محددا .

وهكذا فان تقلص اشياء العالم يصحب معه انسحاب من فكر فيها ، وقمة الكتاب مبنية تماما على ذلك الغياب المزدوج ، وعندما تتحول الاشياء الى افكار ، والافكار الى اشياء يبدو وكانه يشد فجأة كل الوجود الى ذاته ويصبح وحده فقط منبعا لكل معنى .

اذن فهو قليل ان نقول ، ان الكتاب يبقى بعد الكاتب ، وانه عندما ننس عدم اكتماله ، فاننا لن نعرف سوى اكتمال معانيه . وذلك الامتلاء هو حق ، فالكاتب وحده يمتلك حضورا ايجابيا ، وذلك ايضا ، لان قدره يتوقف على قرار قراء آخرين في المستقبل كله ؛ وفي كل مرة على الاقل نستدير فيها نحوه ياتي ليقف كما في اول يوم بين من يقرأ وبين العالم الذي هو حاضر فيه دافعا اياه على تساؤله وعلى احالة افكاره هو عليه .

ذلك هو الاعجاب الذي يمارسه الكتاب الكامل على القارئ والذي يجعل من الاعتراض على موت الكاتب في لحظة ما شيئا لا جدوى منه . فالكاتب يختفي عندما يستعد لبدايات جديدة ، والابداع لا يتوقف مطلقا خارج التعبير الذي يعلنه ، والذي استمد منه تبريره النهائي ؛ ومهما كان التاثر الذي يشعر به من يقوم بدراسة تلك النهاية العبثية – وعلى وجه الخصوص ذلك الذي كان له الامتياز الحزين بالتغلغل في غرفة عمل الكاتب ونشر نظرته على ذلك المستقبل المهجور ، وعلى تلك الملاحظات والخطط ، والمسودات التي تحمل في كل مكان بصمات حساسة لفكر ثائر قارب العثور على شكله فان ذلك التأثر يرتبط ايضا بذكرى انسان منع فجأة من مواصلة الطريق . وبعد غياب تلك الذكرى ، كما نتصور لن يهمنا كثيرا أن نعرف متى مات الكاتب وفي اية ظروف واذا ما كان لا يزال يمتلك القدرة على المواصلة . ولاننا لا نستطيع ان نتصور باننا لسنا في حاجة الى ان نتخيل حركات الفكر التي صاحبت ابداعه ولا قلقة الداخلي ، ولا تردده ، ولا محاولاته التي تورط فيها ثم عاد منها بعد مجهود خاسر ، ولا ذلك التلّعثم الذي تكونت فيه لغته واننا بالمثل لا نستطيع ان نكتشف المادة التي تساعد على التامل في الكتاب في غمرة الفشل النهائي الذي تهوي فيه المغامرة .

ولكن ماذا يعني ان يصبح الكتاب غريبا ؟ عن ظروف اخراجه الا يجب ان نعتبره ابعد من الاكتمال ، كما من عدم الاكتمال ؟ وفي الواقع ، كيف يمكن لكتاب ان يكتمل تماما بالمعنى المألوف في التعبير؟ لكي نفهم ذلك يجب ان نفترض ان معناه كان قد تحدد بدقة وانه كان بامكانه يوماً ان يكتب بواسطة اعلان بعض الافتراضات ميزة تماسك بشكل ان كل جديدة تصبح فائضة بل ويجب ان نرى فيه سلسلة طويلة من الايضاحات المفترض ان تجد حدا لها في برهان اخيرا . ولكن بعد ذلك ستصبح لا معقولة تلك المقدرة التي نعترف له بها في اغراء قراء المستقبل على التامل وفي ربط نفس التساؤل بالاسئلة التي يمكن ان يطرحوهما عليه او تلك التي تتولد من خبرتهم الذاتية ان كتابا قد اكتمل هو كتاب يصبح الكاتب نهائيا سيداله ومن اجل السبب نفسه فان القارئ ليس امامه الا ان يمتلكه بدوره ، وهكذا يصبح للكتاب قارئ وحيد من خلال كل اولئك الذين سيقرؤونه ولن نستطيع اذن ان نقول ان الكتاب لا يزال ماثلاً أمام الناس بالرغم من مُضى الزمن الذي انقضى منذ ظهوره ليس لأن الحقائق المكتشفة يجب ان تتوقف عن كونها حقائق ولكن لانها قد ترسخت نهائيا في عمليات المعرفة التي من الممكن تكرارها دائما وهي ستكون انجازا بسيطا تكون العودة اليه بلا جدوى .

ان الكتاب يُدهش ، كما قلنا ، وفي اللحظة التي يختفي فيها المؤلف يفصلنا عنه ويدفعنا الى ان نراه كما سيراه قراء آخرون ولكن ذلك لا يعني بانه قد اكتسب هوية خارج الزمن ، وبعيدا من ان ينسحب من زمننا ، ولا من اي زمن آخر ، فانه يحتاج ميدان الحاضر والماضي امام اعيننا ،

فهو حاضر سلفاً لما لم يحدث بعد وان جزءاً من ذلك الحضور يظل متواريا عنا .

ونحن لا نشك بانه لن يتكلم عندما لا نكون هناك لكي نسمعه . كما تواصل الكلام . تماما وبالمثل كتب الماضي ومن مسافات بعيدة عن مؤلفيها وعن قرائها الاوائل - ونحن نعرف ايضا اننا سنقرأ فيه ما تتعذر علينا قراءته ، وان الاتجاهات التي تقام على احسن الاسس لن تستنفذ معناه . وان الزمن الجديد الذي سيخلقه ، لكي يكون مختلفا عن زمن التاريخ الحقيقي . لن يكون غريباً عليه لانه وفي كل وقت يوجد في الابعاد الثلاثة للحاضر والماضي والمستقبل . واذا ما بقي هو نفسه ، فهو دائما يترقب معناه الاصيل . وليست فقط صورته التي تتحدد . بل هو نفسه الباقي دوما . وبقاؤه جوهري طالما انه مهيأ لاستقبال تغيرات العالم وفكر الآخرين .

وهو يمتلك وجودا ايجابيا ، من وجهة النظر تلك وحدها - ليس لانه هو هو نهائياً ولكن لانه يستثير التفكير دائما ، ولا يتخلف ابدا عمن يسأله ، وانه سيشاركنا دائما علاقاتنا بالعالم غدا . وكما فعل بالامس .

اذن ، فلا يهم كثيرا ان يصل عمل الكاتب الى نهايته ام لا :فعندما نجد انفسنا امام الكتاب نتعرض حالا لنفس اللا تحديد ؛ وكلما تغلغلنا في ميدانه ، كلما زادت معرفتنا ، وكلما اصبحنا اقل قدرة على فرض تحديد ما لتساؤلاتنا ، واخيرا ، يجب علينا ان نقرّ باننا لا نتصل به الا بسبب عدم التحديد ذاك وباننا لا نتقبل حقيقة ما يقدمه لنا الا لأن هيئته هذه هي دون لحم وبانه لا يمتلك السيادة على افكاره لكنه يظل مرتبطا بالمعاني التي يريد ايصالها لنا .

اذن ، فاننا مجبرون على اعادة النظر في مصير الكتاب . لقد كنا نعتقد اننا استبدلنا الابداع الذي توقف فجأة ، بما قدمه لنا الكتاب المنجز في امان واستقرار . اننا كنا نجد فيه امتلاء المعنى وصلابة الوجود . والحقيقة ، ان حضوره يبعث على الاطمئنان طالما انه بلا حدود ، وطالما انه يحتل عن حق مكانه بين نتاجات الماضي بل وانه يشع ابعد مما نستطيع ان نتخيل ، في اتجاه المستقبل ، وطالما ان فكرة امكانية محوه يوما من ذاكرة الناس لاتستطيع شيئا امام ذلك اليقين بان الادب سيظل مرحباً حياً طالما انه سيحمل دائما تساؤلاتنا حول علاقتنا بالوجود ، ولكن ذلك الحضور يطرح لغزا لان الكتاب لا يستدعي لجوئنا اليه الا لكي يشعرنا باستحالة معينة للوجود ، وهو يعطي لتلك الاستحالة صورة فريدة ولكنه لا يتخطاها . فمن الضروري ان يظل شاهدا عليها ، وان يبقى منفصلا عن نفسه ذاتها ، كما ان يبقى منفصلا عن العالم الذي يريد ان يمسك بمعناه .

وهكذا ، نكتشف في الكتاب ايضا الموت لأن قدرته مرتبطة بعجزه الاخير ، ولان كل الطرق التي يفتحها والتي يتمسك بها دائما ، مفتوحة لا ولن تفضي الى نهاية واننا نحاول وبلا جدوى ان نبعد التهديد الذي يحمله ذلك الموت : فنحن نتصور ان ما لم يستطع الكتاب قوله ،

سيقوله آخرون في المستقبل ، ولكن ما لم يقله يبقى ملكه الخاص ، والافكار التي يثيرها لن تنطبع في كتاب آخر جديد الا بعيدا عنه ، وبفضل بداية جديدة ، اما المعنى الذي لا يقوله فيبقى دائما معلقا ؛ كما ان الدائرة التي يخطها انما تحيط بفراغ معين أو بغياب معين .

ربما هذا هو سبب اضطرابنا امام الكتاب الذي لم يكتمل ؟ ذلك لانه يضعنا بقسوة امام غموض جوهري نفضل غالبا ان نتجنبه وان ما يحيرنا ليس هو ان الجزء الاخير من الكتاب ليس بين ايدينا ؛ وان الهدف الذي كان يرمي اليه المؤلف قد اصبح من الصعب بلوغه ذلك الهدف الذي هو في الواقع لا يمكن الوصول اليه ابدا انما مصدر حيرتنا هو انه علينا في الوقت ذاته ان نكتشف ضرورته المذكورة في الكتاب – وتلك الحركة السريعة التي تستقر بواسطتها في الكلمة لكي تنفتح على شرح لا ينفذ للعالم وبلوغها الى نظام للوجود يبدوا انها يمكن ان تستقر فيه الى للابد – ولكن ذلك التوقف الغامض يترك الكتاب بعيدا عن قصد كاتبه ويلقي به في حدود واقع تعبيره ، ويبعث الشك فجأة في مشروعية المغامرة ، ويمكننا ان نقنع انفسنا بان عدم اليقين الذي يتركنا في غماره ، انما يثيره ويغذي تساؤلنا حول العالم اذ انه يتكلم وهو صامت بصفته قادرا على تعين ما هو كائن وما سيكون دائما خارج حدود ما يمكن التعبير عنه ، يبقى انه يهدف للكشف الحثيث عن المعنى ، وان كل حقيقة هما في ذلك الكشف المتواصل وانه لن يبلغ حدّة الا اذا ما غلفه النقاب بدوره واذا ما ضاعت مسالكه في الظلام .

أن من توارد ت اليه هذه الافكار هو مع ذلك اقل الناس تعرضا لنسيانها امام الكتاب الاخير لموريس ميرلو بونتي والذي كان يعرف انها هي افكاره ويتعلم منه ايضا النظر الى حيث تقوده .

ولنعاود مثلا قراءة «الفيلسوف وظله» ، «اللغة غير المباشرة واصوات الصمت» ، «الملخصات المنقحة للفلاسفة المشهورين» او لنقرأ فقط تلك الصفحات التي تركها لنا الكاتب بعد موته لنرى انه لم يتوقف مطلقا عن التساؤل حول جوهر العمل الفلسفي .

لقد كان ذلك دائما بالنسبة اليه ، مشكلة ادراك الصلة الغريبة التي تربط مغامرته بكتابات من سبقه ، وانه ، وافضل من اي شخص آخر ، أوضح غموض تلك العلاقة التي تفتح وتغلق امامنا في نفس الوقت حقيقة مافكر فيه الآخر ، وكشف عن الافراط في معنى «خلفنا» والتزامن عن المسافة المتعذر اجتيازها قبل الحاضر الى الماضي حيث يتيه مغزى التقليد الفلسفي وحيث يبرز ضرورة استعادة وضع التعبير في وحدة تامة بعيدا عن كل مساعدة . والحال انه ، كيف توقفت التساؤلات التي وضعها تجاه الماضي ، عن اغرائه عندما توجه نحو مستقبل الفلسفة وحاول ان يقيس مدى كلماته الخاصة ؛ وكان ذلك شيئا يجب الاقرار به هو انه مهما كانت وفرة المعاني التي تفيض بها نتاجات الماضي ، فلم يكن من الممكن دائما حل رموزها ، ولا ان تمنعنا من ضرورة

التفكير في العالم كما كان يجب ان يفكر فيه اول مرة ، وان نعترف لمن سيأتون بعدنا بحق الرؤية بدورهم وبنظرة جديدة او ، على الاقل حق نقل مركز التساؤل الفلسفي الى مكان آخر . وفي نفس الوقت ، فقد كان يشك في ان تتطابق مغامرة الفيلسوف مع بناء النظام وانه لنفس السبب ، فقد رفض ان يرتفع بخبرته الخاصة نحو المطلق او ان يبحث فيه عن قانون لاية خبرة ممكنة . وان كان مقتنعا بان النتاج لايمكن ان يبقى منهلا للمعاني الا لان الكاتب آنذاك استطاع ان يفكر مايقدمه له الحاضر لكي يفكر فيه ، وانه باستعادة امتلاك الحاضر القديم ، نستطيع ان نتواصل وهذا النتاج ولكن ذلك التواصل محظور دائما طالما اننا مضطرون بدورنا ان ندرك كل الاشياء من وجهة النظر التي نعتنقها ؛ كانه كان بالمثل ينظر الى مشروعية بحثه ، وقدرته ، بالتاكيد على ان يتكلم من اجل الآخرين الذين يجهلون كل شيء عن موقفه ، بمثل مايجهلون عن عجزه على ان يعمل الا مايقيم تساؤلاته ، وكان متمسكا وبشكل جوهري بفكرته عن الحقيقة ، وظل متمسكا منذئذ بنفس التوجه . وهكذا ، كان يعتقد ، ان طريقنا في التعبير لايتصل بتعبير الآخرين الا بواسطة طرق لانسيطر عليها ، وانه يجب علينا دائما ان نشك بانهم يبحثون لديه عما نبحث نحن بواسطة حركة نعتبرها انها هي الحقيقة الفلسفية . وبالتاكيد ، فان شكا كهذا لم يحطم في عقله فكرة وجود وحدة للفلسفة . وذلك بالضبط ، لان تلك الوحدة كانت في نظره تساؤلا متواصلا ، وانها في كل مرة تلزم بعدم افتراض اي شيء ، واهمال ماهو مكتسب ، والقيام بمخاطرة فتح طريق لايؤدي الى اي مكان .

وتبعا لنفس الضرورة ، فان كل مغامرة تبدو منعزلة تماما وتتصل بكل المغامرات التي سبقتها والتي ستتبعها . فيوجد اذن ، ورغم كل المظاهر ، حديث كبير يتطور ، تنصهر في داخله كلمات كل واحد ، لانه ، وان لم تكن تكون تاريخا منطوقا منطقيا ، على الاقل فانها تؤخذ في نفس مسار نمو اللغة وموجهة الى نفس المعنى . ولكن اليقين بان مثل ذلك الحديث يؤيدها فلن يؤدي ذلك الا الى محو الحدود بين النتاجات ، وباننا سنتأكد من اخلاصنا له عندما نكتشف في خبرتنا انذارا بالتفكير فيها .

ولا يمكن استبعاد الغموض مطلقا ، طالما انه لايمكننا في اية لحظة ان نفصل التساؤل تماما عن النتاجات التي وجد فيها شكله ، وانه بولوجنا نطاقه نجد انفسنا حقيقة مطلعين عليه ، واخيرا عندما نتساءل فان ذلك يعني اننا نتكلم ايضا ، واننا نجد مقياس بحثنا في اللغة . الى درجة اننا نصطدم دائما بحقيقة الكتاب وبغموضه ، وان كل تساؤلاتنا حول العالم ، وتلك التي نظن اننا نكتشفها ونحن نقرأ من سبقنا ، وتلك التي نعتقد اننا نجنيها بأنفسنا ، ان كل تلك التساؤلات تتضاعف بالضرورة كما يبدو بسؤال حول وجود اللغة والكتاب : وهو سؤال لايلغيه الاقتناع بأننا حصلنا على المعنى ، سؤال يكبر في نفس الوقت مع ذلك الاعتقاد ، طالما بقي الغموض يكتنف

اساس هذا المعنى وعلاقة الكتاب بماهو قائم .
وانه يجب علينا الان ، وقد مات ميرلوبونتي ان نعتبر كتابه ، واحدا من بين الكتب ، كما كان هو نفسه يرى ، ويعلمنا ان نرى كتب الآخرين ، فان ذلك لايقدم لنا بمعنى ما اية مساعدة . وليس ذلك لانه يمتنع عن ان ينزل بالمعنى الى مستوى مايقدمه له العالم كي يفكر به في الحاضر ، ويحدد لنا مقدما مكان حريتنا التي نستطيع وبكل سهولة ان نتقلدها ، وان يساهم بما كان يمليه عليه واجبه وما سيكون عليه واجبنا داخل الفلسفة .
وعندما نحس بتلك المفارقة المكونة للكتاب – اي بمعنى انه يريد ان يسمي الوجود كما هو ، ويبدو انه يكرر في ذاته نفس اللغز الذي يواجهه ، وانه يطالب بكل التساؤل دون ان يتوصل الى تقديم شيء افضل من ان يفتح طريقا يظل دائما بالنسبة الى الآخرين غير محدود المعالم – وعندما ينكشف غموض علاقتنا معه ، فنتعلم التفكير فيه ، وامام عجزنا عن امتلاك ميدانه ، نضطر الى أن نحمل افكارنا في مكان آخر ، حينذاك فقط تزداد حيرتنا . ولكن ، ربما ، يجب علينا ان نستعيد في ذاكرتنا تلك التساؤلات التي كانت تساؤلات فيلسوفنا ، فهل نحن مستعدون لتقبل فكرته في كتابة الاخير الذي لم يحقق الا بدءه ، وان نقدر حدث تلك البداية الاخيرة حيث كان من المنتظر ان تبلغ مغامرته مداها ، وان نتفهم اخيرا كيف ان معنى خطابه يتأكد في وجود كتابه .
لقد كان ميرلو بونتي منكبا على كتابه حين وافته المنية ، اي المرئي واللامرئي والذي كان قد حرر جزءه الاول فقط ويشهد ذلك على المجهود الذي بذله لكي يقدم تعبيرا جديدا لفكره . وحسبنا أن نقرأ بعض مقالاته التي جُمعت بعنوان «اشارات» ، والمقدمة التي كان قد وضعها لكتابه «العين والعقل» وهي كتابات تعود بأجمعها الى أواخر أيامه ، لكي نقتنع بدلا من أن تكون الجوانب النهائية لفلسفته ، لم توافق اعماله الاولى ، المشهورة جدا ، الا الى وضع اسس محاولته تلك ، وعلى ان تغرس فيه رغبة الذهاب الى ابعد من ذلك .
الا ان كتابه «المرئي واللامرئي» كان يجب ان يوضح تماما ذلك الطريق الذي قطعه منذ نقده للمثالية وللتجريبية ليبلغ شواطىء قارة جديدة . وفي الصفحات التي بقيت لنا ، وملاحظات العمل التي تتصل بها ، يتوضح المقصود في استعادة التحليلات السابقة حول الشيء ، والجسد ، وعلاقة الرائي والمرئي ، وذلك من اجل تبديد غموضها والتدليل على انها لا تمتلك كل مدلولاتها الا خارج كل تاويل نفساني ، مع ارتباطها بانطولوجيا جديدة . وبامكان هذه الانطولوجيا وحدها ان تضع اسس مشروعيتها كما انها وحدها تسمح بربط كل النقد الموجه الى الفلسفة التأملية ، بالديالكتيك ، وبالظاهراتية – وهو نقد ظل حتى ذلك الحين مبعثرا خاضعا ظاهريا لتفسيرات تجريبية – ، كاشفا بذلك الاستحالة التي نحن فيها بتمسكنا برجهة نظر الوعي .

ولا يخامرنا اي شك ، بان ميرلوبونتي وهو يقوم بذلك العمل ، كان يؤمن ان كتابه كان امامه وليس خلفه ، ولم يكن يفكر في ان يقدم اضافة او تصحيحا لكتاباته السابقة ، ليجعلها اقرب الى ادراك الجمهور او حتى فقط الدفاع عنها امام الهجومات التي انهالت عليها ، كما لو كانت تحمل في نظره هواية معينة . وان ما قام به لا يُحسب الا في نطاق انه اكتشف فيها غائية تحمل ما ؛ وان ما اكتسبه لا يمتلك اية قيمة الا لانه يوفُر القدرة على الاستمرار وهذا ما لا يمكن ممارسته الا بمقابل انقلاب لعمله السابق واعادة تنظيمه تبعاً لابعاد جديدة . وان يقينه بان كتاباته الاولى لم تكن دون جدوى ، قد تتأتى فقط من الضرورة التي تدفعه الى مراجعتها ليعيد التفكير فيها ويجيب على ما تتطلبه .

والا يتمكن القارئ مشاطرته الشعور ؛ فذلك شيء اكيد . فان الاشياء التي قالها ، لها وزنها الذي يربط الكاتب بها ويشدنا اليها فعندما يتصفح القارئ اول كتابات ميرلوبونتي يكتشف وجود فلسفة . في حين انها تثير لديه الاف الاسئلة تهيئه إلى انتظار الآتي ، في حين ان هذا الانتظار نفسه ، كما قلنا ، يضعه في نفس الزمن الذي عاش فيه المؤلف ، ويدرك افكارا ، ان لم تكن أطروحات ، لا يشك ابدا في تماسكها . وانه سيضع هذه الافكار نفسها مستقبلا في مقارنة مع كلمات الكاتب بحثا عن تاكيدها ، او على العكس ، بحثا عن اختلافات ، بل حتى عن تكذيب لها ولكن بالنسبة الى الكاتب ، فان ما قيل له وزن آخر ، فهو يمارس ضغطا خفياً على الكلمة ، وهو ما يجب ان نهتم به ، والذي يجب دائما ان نحسب له حساباً وهو ليس حقيقة وضعية على الاطلاق وان الافكار التي يخفيها وراءه فهي جوفاء ، لكنها ذات فعالية اكثر من افتقارها الى كل ما يدعو الى التفكير ، وانه ذلك الفراغ المحدد جدا الذي يؤيد مغامرته . ولا يوجد دون شك شيء يمكن ان يؤدي الى تطابق منظور الكاتب والقارئ ، لان وهمها ينطلق من دوافع تكميلية . وكما لا حظنا غالبا ، فان الشخصي لا يستطيع ان يرى ما يكتب ، فهو يكتب لانه لا يرى ؛ وهذا الاخير على العكس ، لا يستطيع الا ان يرى . وعليه فان الكتاب الذي لا يستطيع الكاتب ان يراه هو في نظره غير موجود وهو لذلك يسعى دائما في الكتابة الى التأكد مما يجب ان تكونه ، في حين ، ان الكتاب وهو يتوجه الى نظرتنا كقراء لكي يحملنا على اعتباره شيئا بين الاشياء الأخرى ، شيئا موجود طالما انه مُدْرك ، وانه يجب علينا ان يبحث فقط في خصائصه . وتزداد فجأة الى اللاحدود هذه المسافة بين منظور وآخر بموت الفيلسوف لا كتابه باكمله هو الذي تحول الى شيء قد قيل ، شيء جاهز يظهر من الآن فصاعدا في شكل موضوع . وحتى الصورة التي كانت لديه حول عمله المستقبلي ، لا تهز يقيننا بأننا امام كتاب حين نكتشفها لدى قراءة اوراقه الخاصة ، ، بل وان آخر كتاب – بالرغم من عدم اكتماله – فانه يهيئ لنا فرصة ان نقدر بنفس المعيار ، بل وان نتناوله بطريقة افضل طالما ان يزودنا باوج المعلومات حول

طبيعته . ومع ذلك ففي اللحظة التي نكتشف فيها هذا الكتاب الاخير ، يتبدد وهمنا ايضا وكلما بدا لنا انه من الطبيعي ان نبحث فيه ، ان لم يكن عن المعنى النهائي ، فعلى الاقل عما الذي يعطيه ذلك المعنى بالنسبة الى الاعمال السابقة ، كلما كان من الصعب ان نتعرف الى ذلك الانجاز في ظل معالم لمقدمة تتضاعف فيها الاسئلة وحيث ترجأ الاجوبة دائما ، وحيث يرتكز الفكر دائما على حديث مستقبلي اصبح مُحرما من الان فصاعداً .

وفي الواقع ، كانت تلك هي وظيفة المائة وخمسين صفحة من المخطوطة التي اختصر فيها «المرئي واللامرئي» : انه مقدمة فالمقصود هو توجيه القارئ نحو ميدان تحول فيه عاداته الفكرية دون وصوله إليه . والمقصود على وجه الخصوص ، اقناع القارئ بان المفاهيم الاساسية للفلسفة الحديثة – مثلا ، التمييز بين الذات والموضوع ، بين الجوهر والحقيقة ، بين الوجود والعدم ، ومفاهيم الوعي ، والصورة ، والشيئ – تلك المفاهيم الاساسية التي تستعمل دائما ، انما تفترض مسبقا وصفا فريدا للعالم ولا يمكنها ان تطمح إلى مقام مميز عندما يكون غرضنا هو ان نتواجه تماما مع خبرتنا ، لكي نبحث فيها عن ولادة المعنى . فلماذا اصبح من الضروري ان نتخذ نقطة انطلاق جديدة ، لماذا لم نعد نستطيع التفكير في اطار النظم القديمة ، ولا حتى ان نشيد على الارضية التي نراها فيها حيث انغرست جذورها مهما كان اختلاف وجهاتها ، هذا هو ما حاول الكاتب جاهدا ان يجيب عليه في المقام الاول . انه يدعونا الى دراسة ظروفنا كما هي ، وقبل ان يقوم العلم والفلسفة بترجمتها تبعا لمتطلبات لغة كل منها وقبل ان ننسى ان كلا منهما عليه ان يقدم كشف حساب لاصولها الخاصة .

ولكن تلك الدراسة لم تقدم ، لقد أعلن عنها فقط ، وحدها بعض نقاط الاستدلال تكشف عما قد يكون عليه وصف لخبرة امينة للخبرة . وحتى شكل الكتاب نفسه ياخذ شكل التنبيه . تحفظات دائمة ، واشارات لما سيقال ، والاستعراض المشروط كلها تمنعنا من سجن الفكر في المُعْلَنَات الحاضرة .

وعندما يحين الوقت ، يقول الكاتب ، سوف ينكشف المعنى الحقيقي لذلك العرض ، وان الجدل ، كما اضاف بقوله ، سيتخذ مسارا آخر اذا ما لم يكن مضطرا الى ابراز الخطوط العريضة لبحثه اولا . والحال انه سيكون من الخطأ اعتبار تلك التحفظات حيلة او خديعة ، بل يجب ان نقرأ تلك الصفحات المتروكة لنا كما ارادنا الكاتب ان نقرأها والتفكير في ان كل ما كُتب هنا ما زال في حدود المؤقت ، وبما انه لن يتحقق انتظارنا للآتي ، فيجب ان نقرأها كما هي مرتبطة بالصحف التي تنقضها : ومهما كان ميلنا قوياً للبحث في ميدان الكتاب الحالي عن معنى فكيف بذاته ، فلن نستطيع تجاهل الفراغ الذي يحمله في جوهره . وان العمل ناقص لدرجة انه لا ياخذ شكله في نظرنا الا لكي يشير الى ما اصبح من المستحيل قوله . وان اول موقف عادل نتخذه منه

هو دون شك في ان نراه كما هو ، وان نتعرف على حالة الحرمان التي يخلقها فينا ، وان نقدر الخسارة التي يشعرنا بها ، واخيرا ، ان نعرف ان تلك الخسارة لن تعوض وانه لا يوجد شخص يمكنه ان يعبر عما بقي دونما تعبير.

ولكن ، ربما يكون خطؤنا افدح اذا ما اقتنعنا هكذا بأن «المرئي واللامرئي» ليس سوى مقدمة ، لقد اردنا فقط ان نستنتج انها تتمسك بما هو وراء الجوهر ، وسيكون ذلك آنذاك تجاهلا لطبيعة نتاج الفكر لان الدافع هنا دائما حاسم ، وحقيقة البحث تستبق دائما في المسيرة الاولى ، بل واكثر من ذلك : ففي لحظة ما من الكتاب تتولد علاقة بين ما قيل وما لم يقل بعد ، تضاعف معنى كل تعبير وتولد بذلك تتابع الافكار ، وعمقا للمعاني حيث تتعايش ، وتبدو متشاركة في الجوهر ، ومن غير ان تتوقف عن الالتزام بالزمن ، فانها تنطبع بالتزامن في ميدان واحد – لدرجة انه وقد انفتح امامنا ذلك البُعد مرة وللابد ، نجد انفسنا في حضور النتاج ، وانه يتغلب على تلك الخسارة التي ابتلاه بها القدر. ولكن ، وفي الحالة الخاصة ، سيكون ذلك بالاحرى تجاهلا لقصد الكاتب الذي يعمل منذ بداية كتابه على ان يكشف عن الصلة التي تجمع بين كل تساؤلات الفلسفة ، عن علاقاتها المتبادلة وعن ضرورة التساؤل عن مصدر انبثاقها ومن ثم يرتب بعيدا عن الانسياق وراء الاعتبارات التمهيدية ، في مخطط اولي معظم الطروحات التي ينوى خلطها واعادة خلطها فيما بعد وهو مثلا ، ليس عرضا لطريقة يقدمها لنا الجزء الاول : لكنه على الاكثر ، تحذير لنا من كل ما كان يسمى عموما اسلوباً ، يعني من مغامرة القيام بتحديد نظام للعرض له قيمته في ذاته ، بعيدا عن تطور فعال للفكر ؛ انه يطالب بان يطفو المعنى من وصف للخبرة ومن الصعوبات التي تحتويها حالما نريد ان نفكر فيها وفقا لدرجات الفلسفة السابقة ، او ان نفكر فيها بشكل عام ؛ انه لا يتطلب ان نعلن عن مبدأ او عن مبادئ تسمح باعادة انشائها ولكنه يقترح اكتشافها في كل الاتجاهات ، وذلك بمساءلة علاقتنا بالعالم كما نعتقد اننا نعايشه بسذاجة ، ونتسائل في نفس الوقت الوسط الثقافي الذي ترتسم فيه تلك العلاقة وتجد لها دستورا محددا. والحال انه لكي يتكون ذلك المخطط ، يجب ان نعي اولاً معيار موقفنا ؛ يجب – وذلك هو الواجب الذي اخذه ميرلوبونتي على عاتقه عندما بدأ بحثه – نمحص تلك الحركة التي تحملنا على الالتصاق بالاشياء وبالاخرين وكل الغموض الذي تستنيره ، فلماذا لا تمكن مقاومتها ، ولماذا تتحول الى لغز ؛ حالما نريد ان نفكر فيها ؛ ويجب ان نواجه ما سماه الكاتب «ايماننا المدرك» بحقائق العلم ، وان نكتشف ان العلم وهو يسيطر على موضوعه ، طالما انه يشيده انطلاقا من صفاته ووفقا لفكرة قياسه ، أنه غير قادر على توضيح خبرة العالم الذي يستقي منه دون ان يقول ، واخيرا عندما يلتقي في عملياته باثر لتطبيق ذات للمعرفة في الحقيقي ، ويبدو كما الوعي العام عن وضع دستور له ؛ واخيرا يجب اعادة سلوك طريق التأمل الذي هو الفلسفة

الحديثة – والذي في نهايته تبدو كل المشاكل وكأنها وجدت لها حلا ، طالما ان الفكر يضاعف الآن الحياة المدركة في كل سعتها ، ويحمل في داخله مبدأ التمييز بين الصحيح والخطأ ، بين الحقيقي والخيالي ، – ويستطيع ان يرى في اي شروط يتم «التوصل» الى ذلك الحل ، وما هو ثمن ذلك التشويه الذي تحول فيه موقفنا الى مجرد موضوع للمعرفة ، وجسدنا الى شيءٍ ما ، والادراك الى فكر للادراك ، والكلمة الى معنى خالص نقي ، وباية حيل استطاع الفيلسوف ان يخفي اندماجه في العالم ، في التاريخ ، وفي اللغة –

ويفترض ذلك التوضيح الاولى انتقالاً من والى وصف الخبرة ونقد المعرفة الفلسفية ، لا لأن علينا ان نشجب اخطاء النظرية تجاه ما هو موجود ، ولكن لاننا وبعيدا عن التخلي عن الفلسفة السابقة ، لكي نشيد نظاما جديدا على ارض معبدة ، نتعلم فيها ان نرى بوضوح ؛ وبتناولنا لمهمتها ، باحثين فقط في ايصالها الى نهايتها ، نوضح موقفنا الخاص انطلاقا مما تعطينا لنفكر فيه حول العالم . وهكذا ستجدنا منغمسين في البحث ، مشغولين بتعبيد ميدان اسئلتنا ، نصنفها احداها بالنسبة للاخرى ، نكتشف اخيرا الضرورة التي توجهها في حين اننا اعتقدنا فقط باننا بدأنا نتقدم .

وفي اتجاه ما ، توجد بداية ، ولكن في «–» اخر تبتعد عنا تلك الصورة . وان ما هو حقيقي هو ان المؤلف ينادي باعتماد مُنطلق جديد وفي نفس الوقت يمتنع مع ذلك عن البحث في نقطة الاصل التي تسمح بتعبيد طريق المعرفة المطلقة . وربما لذلك تتميز مغامرته وبشكل اعمق بكثير عن تجربة الذين سبقوه . لقد كان مقتنعا تمام الاقتناع بالعجز الذي كانت تعاني منه الفلسفة لترسخ منهلاً خالصا للمعاني حتى انه كان يود اولا ان يفضح وهمها . وهكذا ، في احدى مسودات مقدمته ، ينطلق هو من تلك الملاحظة القائلة باننا لا نستطيع ان نكتشف اساسا في الله ، او في الطبيعة ، او في الانسان ، وان محاولات كتلك تتصل في الواقع باسطورة الشرح الشامل للعالم ، ومطابقة كاملة بين الفكر والوجود ، والتي لا تعير أي اهتمام بتداخلها في الوجود الذي نتحدث عنه وان تلك الاسطورة لا تؤيد مع ذلك ابدا في عصرنا اي بحث خصب وان تبديدها ليس سوى السقوط في الشكوكية واللاعقلانية ، ولكن ولاول مرة ، نتعرف فيها على حقيقة موقفنا . لقد كانت الفكرة راسخة لديه جدا لدرجة اننا نلتقي بها في آخر ملحوظة حول عمله والتي كتبها قبل موته بشهرين : وان خطتي . . . والقول له ، يجب ان تعرض ، بدون اي تحكم مع الانسية ، ولا كذلك مع الطبيعة ، ولا اخيرا مع اللاهوت .
فالمقصود بالتحديد هو تبيان ان الفلسفة لا تستطيع بعد ان تفكر تبعا لذلك الانفلاق : الله ، الانسان ، المخلوقات – والتي تحدث عنها سبينوزا . .»

فاذا كانت هناك ضرورة البدء مجدداً ، فليكن ذلك اذن انطلاقا في اتجاه جديد تماما . فليس

المقصود هو كنس المخلفات لكي تشيد اساسا جديدا ، انما المقصود على الاكثر هو ان نعترف باننا مهما قلنا عن الوجود ، فاننا نسكنه بكل كياننا ، وان كل نشاط تعبيرنا هو ايضا استقرار فيه ، وان تساؤلنا اخيرا هو لنفس السبب ، بدون اصل وبدون نهاية طالما ان اسئلتنا تتوالد دائما من اسئلة قديمة وان اية اجابة لا تستطيع ان تبدد سر علاقتنا بالوجود .

لقد كان كافكا KAFKA يقول من قبل انه كان يرى الاشياء «ليس بجذورها ، ولكن عن طريق نقطة معينة تقع في وسطها» . لقد قال ذلك لكي يدلل على بؤسه دون شك ؛ ولكن الفيلسوف الذي يتخلص من اسطورة الجذر يتقبل باصرار ان يستقر في ذلك الوسط (المركز) وان ينطلق من تلك «النقطة المعينة» ويدلل ذلك الضغط على تعلقه به ولانه يخضع له فانه قد امتلك الامل من التقدم من ميدان الى آخر ، في المتاهات الداخلية وحيث تمحي حدود المرئي وحيث يقود كل سؤال عن الطبيعة الى سؤال عن التاريخ ، وكل سؤال من هذا النوع الى سؤال عن الفلسفة الطبيعية او فلسفة التاريخ ، وان كل سؤال عن الوجود يقود أيضا الى سؤال عن اللغة . وفي مغامرة كهذه يمكننا ان نرى المراحل ، ولكن لن نميز الاستعدادات ولا الاكتشاف نفسه . ولقد قال ميرلوبونتي مرة وهو يتحدث عن بحثه : انه كل ما كان الامر يتعلق «بارتقاء في نفس المكان» كان يراه وكانه يرسم دائرة ، يدفع بها رواحا وعودة مرورا بنفس نقاط التوقف . ومهما كانت الصورة ، فهي تمنعنا من التفكير باننا لسنا منذ البداية في خلاف مع الجوهر وعلى العكس تماما ، يجب ان نُقر بان المقدمة هي اول مسيرة للدائرة وانها وهي تمضي الى غايتها ، فان الكتاب لم يستطع مع ذلك ان يجتاز حدودها ولا ان يُنهي الحركة ، طالما انه متأكد من انه داخل تلك الحدود ، وبواسطة تلك الحركة يكشف قدرته على التعبير .

وهكذا ، هل هذه هي الحقيقة ان المائة وخمسين صفحة للمخطوطة التي حصر فيها كتاب المرئي واللامرئي ، يجب في ذات الوقت ان تكون البداية وان نعتبرها كمقدمة وانها نكتشفه فيها ؛ وان بقية الكتاب كان يمكن ان تكون شيئا آخر تماما غير كونها توضيحا او شرحا للافكار المعلنة في جزئه الاول وان ذلك الجزء يستبقه ويسمح لنا بتصوره .

والحال انه ، ربما ان هذه المفارقة ستدهشنا اقل اذا رأينا كيف انها مترسخة في لغة الكتاب وفي عمل الكتابة كما كان يتصورها الكاتب . وانها لحقيقة واضحة بانه لو اردنا ان نعير إنشاء التفاصيل الرئيسة للكتاب الذي كان يعده ، فسنجد انفسنا في استحالة مادية للتوصل الى ذلك .

وبالتأكيد ، توجد مسودات للعديد من نقاط العمل ، وبعض المحاولات القديمة ، وبعض الاشارات النادرة للخطة ، مختصرة جداً ، وهي كلها لا تتفق فيما بينها ؛ وذلك يسمح لنا بتصور سعة البحث . ولكن إن ما سيزج بنا في جهل الطريق الذي كان سيسلكه الكاتب وبنظام

المراحل أو بثورات الفكر إنما هو سعينا الى معرفة ما إذا كان يجب ان يعود البحث مطولا على مشكلة الادراك وان نفسح مجالاً واسعاً للاعمال الحديثة لعلم النفس الاختباري وعلم نفس الشكل ، وعلى ما اذا كان تحليل مفهوم الطبيعة يستوجب وصف الجسد الانساني ، والتصرف الحيواني ، ونفحص ظواهر التطور ، وان تلك الدراسات نفسها هل كان يمكنها ان تقود نقدا لما يسميه المؤلف «عقد الفلسفة الغربية» وهل ان ذلك النقد بدوره ، كان يجب ان يجد نتيجته من مفهوم جديد للتاريخ وفي علاقة الطبيعة – التاريخ ، وهل اخيرا – وهذه الفرضية أقل شكاً – ان الكتاب يجب ان ينتهي بتأمل حول اللغة وحول ذلك الشكل الخاص للغة الذي هو الحديث الفلسفي ، عائداً بذلك الى نهايته حول سر اصل اللغة.

وكيف نصدق اذن بان نفور ميرلوبونتي – من وضع الخطط ، ومن اعداد ما يريد قوله في مخططات عامة ومنها بتمسكه بتلك المشاريع ، كيف تصدق ان نفوره كرجل فلسفة تتطابق مع خبرته ككاتب ، وتمنعه من السيطرة على عمله الخاص ، كما يتصور ان يسيطر عليه وهو الذي تتوضح له المعاني مرة ويمتلكها تماما.

وكان عليه ان يقدم البرهان عن هذا المعنى في الكتابة . واذ انه يعتقد بانه لا توجد نقطة امتياز تنكشف منها الطبيعة والتاريخ نفسه كبانوراما ؛ او كما قال غالبا ان الفكر المتحلق يفصلنا عن حقيقة موقعنا ، فقد كان عليه في نفس الوقت ان يتخلى عن الوهم في ان يرى عمله الخاص كما اللوحة ؛ وان يلتزم بالسير في منتصف الغموض لكي يكتشف الصلة الداخلية لتساؤلاته وان يعطى الحق التام لما يطلب ان يقال هنا الان من غير الاستسلام الى صدق معنى قد توضح أو تم التفكير فيه مسبقا . وهكذا ، وفي نهاية المطاف أليس لنفس ذلك السبب وحده ترانا نبحث فيما كتبه عن جوهر الكتاب ممنوعين من تصور تكملة البحث كما الامتداد البسيط لبدايته ؟ ولغة الفيلسوف تعلمنا ضرورة ليست منطقية ، وانما هي انطولوجية لدرجة اننا نجد فيها اكثر من معنى ، معنى المعنى وعندما نفتقد ذلك ترانا نفقد الاتصال بذلك الذي كان يقدم العمق والحركة والحياة للافكار.

بقدر ما يجب علينا ان نهتم اكثر بكلمة الكاتب ، وان نراعي كل اصدائها في الفضاء الذي تسكنه ، بنفس القدر يحرم علينا ان نتعدى حدود ذلك الفضاء او اختراق منطقة الصمت التي تغلفه . إنهما بتلك الكلمة وذلك الصمت اللذين يجب علينا ان نسمعهما معا – ذلك الصمت الذي يتبع الكلمة والذي ليس شيئا طالما انه يتمسك بها ويؤيدها مستقبلا.

لقد كان ميرلو بونتي يتأمل في علاقة الكلمة والصمت . وفي أحدى ملاحظاته كتب يقول : «يجب وجود صمت يغلف الكلمة بعد أن لاحظنا أن الكلمة قد غلفت الصمت المزعوم

للمطابقة النفسية . وماذا سيكونه ذلك الصمت ؟ فكما أن التخفيض ليس من نهاية الأمر تماثلاً صورياً بالنسبة لهوسرل، وأنما كشفا لفرضية العالم ، فلن يكون ذلك الصمت عكس «اللغة» وكان ذلك ليفهمنا أن الكلمة توجد بين صمتين : فهي تعطي التعبير لخبرة خرساء ، تجهل معناها ولكن فقط لكي تظهرها في نقائها ، وهي لا تقطع صلتنا بالأشياء ، ولا تنتشلنا من حالة التشوش التي نحن فيها مع كل الأشياء ، الا لكي توقظنا على حقيقة حضور هذه الأشياء وتجعل تضاريسها والصلة التي تربطنا بها محسوسة . على الأقل ، ليكن ذلك هو حال الكلمة التي تتكلم وفقاً لجوهرها ، والمقصود هو الحديث الفلسفي ، تلك الكلمة ، التي لا تخضع لترنحات البلاغة ، لا تريد أن تكتفي بذاتها ، ولا أن تنغلق على نفسها ، ولا على معناها ولكنها الكلمة التي تنفتح على الخارج وتقود اليه ولكن أذا كانت ، هي التي تولد في الصمت تستطيع أن تجد نهايتها في الصمت وأن تعمل على الا يكون ذلك الصمت هو على العكس منها ، فذلك لأنه يوجد تبادل شبئاً يمكن التطابق معه ، وأنها تحمل تماثلاً طالما انها في ذاتها تميز وتخييل وبنية وانها بشكل ما تنادي اللغة فان اللغة ؛ وأنه يوجد ، كما كتب ميرلوبونتي ، وجود للغة يتردد في داخله لغز الوجود ، وأنه بالتالي تتمسك حركة المدلولات الخالصة بالكتلة الصامتة للحديث ، وهو ما لا يدخل في نظام المقال ، وأن أعظم فضل للتعبير هو في أن يكشف ذلك الأنتقال المتواصل للغة الى الوجود وللوجود الى اللغة ، أو ذلك الأنفتاح المزدوج لأحدهما على الأخر ، والتفكير في هذا التبادل هو دون شك ما كان يجب على المرئي واللامرئي أن يطبقه لكي يأتي الكتاب على نهايته .

ولكن المثير هو أن السطور الأخيرة ، وأخر كلمات ميرلوبونتي كانت بهدف إستثارة ذلك . فقد كتب ميرلوبونتي يقول : «وبمعنى ما ، فان الفلسفة كلها كما قال هوسرل ، تقوم على أستعادة قدرة استنباط المعنى ، ولادة المعنى ، أو ولادة معنى ما بدائي ، والتعبير عن الخبرة بالخبرة التي توضح تماماً ميدان اللغة . وبمعنى آخر . كما قال فاليري ، فان اللغة هي كل شئ طالما أنها ليست صوت أي شخص ، وأنها صوت الأشياء نفسه ، صوت الأمواج والغابات وأن ما يجب أدراكه هو أنه لا يوجد في هذه الرؤية أو تلك أي أنقلاب ديالكتيكي ، كما أنه ليس علينا أن نجمعها في جميعة ، فهما مظهران للانقلابية التي هي الحقيقة في أوجها» .

وأن يغلق القدر الكتاب على حقيقة في أوجها ، وأن يكون الكتاب بعيداً من النهاية التي يرمي اليها الكاتب ، وأن ينغلق على فكر هو تصوير لها ، فان القارئ لن يتخلف عن أن يرى فيه اشارة ما ، كما اشارة تحذير ما استطاع الكتاب في غياب الانسان ، أن يدركه . ولكن تلك الأشارة لن تؤدي الى نسيان المعنى ، وأنه يجب الأعتراف بأن ما قيل هنا ، وفي آخر لحظة ، من طبيعته توضيح مشكلة النتاج الفلسفي — النتاج بشكل عام وحتى الكتاب ذاته الذي نقرؤه . وذلك لأنه في ذلك الكتاب تنكشف انقلابية الخبرة واللغة . وبما أنه يقود أو يزعم أنه يقود

واجب التعبير الى حدوده النهائية ، ولأنه يريد أن يقطف حقيقة الخبرة كما هي قبل أن توضع في كلمات ، و بالتزامن ، يريد أن يركز فيها وأن يستبقي فيها كل قدرات الكلمة أنما اكتشف استحالة التمسك بها هنا أو هناك ، ويرى حركتها الأنقلابية في الأتجاهين ويرى نفسه مجبراً أخيراً على توضيح غموضها الذي يصنع وجوده . والأنقلابية التي يتحدث عنها الفيلسوف ، تعلن عن نفسها قبل أن يسميها في صيغة كتابه . والأفضل أن نقول : عندما يسمي الفيلسوف الأنقلابية ، فانه لم يعمل الا على التعبير بصدق عن معنى مغامرته . لأنها تفترض ان لم تكن دون جدوى ، أننا لا يمكننا أن نجد «مطلقاً» داخل الخبرة ولا أن نجعل من اللغة «مطلقاً» ، وأن تلك القدرة المجهولة التي نسميها خبرة أو لغة ليست حقيقة ايجابية تكتفي بذاتها فقط ، لكن انما توجد في الوجود حاجة للكلمة وكما أنه توجد داخل الكلمة حاجة للوجود غير قابلة للأنفصال أحدهما عن الآخر ، وأن الكلام والعيش هما بالتساوي منبع للتساؤلات وأن تلك الأسئلة ترتبط أحداها بالأخرى . إذن فإن «الحقيقة النهائية» التي يكتمل بها كتاب المرئي واللامرئي هي أيضاً الحقيقة التي يستقي منها الكتاب أصوله ؛ تشكل تلك الحقيقة نقطة للتوقف ، وتؤمن استقرار الفكر ، انما هي تشير على الأكثر الى نقطة المرور التي هي بالنسبة الى الكتاب نقطة أساسه المتواصلة .

كنا قد سألنا : كيف نفهم الصمت الذي يتبع الكلمة ؟ ولكن اذا ما أدركنا فذلك لأن الكلمة لم تبطله أبداً وأنها في كل لحظة تقوده الى أبعد منها نفسها وتمنعنا من أن ننطوي داخل حدود المعنى الذي يقدم لنا مباشرة . والصمت مجتمعاً ، وهو يمتد الى أبعد من الحديث ، لأنه لم يتوقف عن أن يكون أساساً له ؟ لدرجة أنه يصبح نفس الشيئ أن نسمع ذلك الحديث وذلك السكون ، وأن نعرف التوقف عند حدود ما قبل ، وأن نعترف بأنه لا توجد حدود بين اللغة والعالم .

وأيضاً ، اذا ما كان صحيحاً أن المرئي واللامرئي يوفر القدرة على الأستماع ، فذلك لأن الأسئلة التي نضعها أمام الكتاب وعدم أكتماله تنضم الى تلك الأسئلة التي وضعها الكاتب عندما اضطر أن يكتب بطريقة لم تضعه أمام من يناقضه ولم نقول توقفاً ، مفاجئاً غير متوقع للكلمة ، وأنما نهاية مغامرته التي مهما كانت ، لم يكن لتكون فقط النهاية ، وانما كان يجب أن تعني غياب كل نهاية .

ويسمح الكاتب نفسه بأن يترائ معنى تلك المهمة عندما يتساءل بذات لحظة ، وهو في سياق الكتاب عما يمكن أن يكون عليه التعبير الفلسفي : « . . . ان الكلمات المترعة جداً بالفلسفة ، ليست هي بالضرورة الكلمات التي تحتوي ما تقوله . بل على الاكثر ، انها تلك التي تنفتح بكل قوتها على الوجود لأنها تضيق الخنادق على حياة كل شيئ ، وتهز كل قناعاتنا الأعتيادية الى حد تفكيكها . انها قضية معروفة ماذا كانت الفلسفة بكونها إعادة غزو الوجود

الفج أو البدائي ، يمكنها أن تتكامل بواسطة وسائل اللغة الفصيحة ، او ما أذا كان عليها الا تستخدمها بشكل ينتزع عنها القدرة على تقديم المعنى المباشر في الحالة لكي تتساوى مع كل ما تريد أن تقوله .» انه انتقال غامض دون شك . والجواب هنا لا يواكب السؤال . فلم يقل ما سيكون عليه لنا محروم من وسائل اللغة الفصيحة ، واذا ما استعدنا استعمال تعبير الكاتب في ظرف أخر ، ما ستكون عليه «لغة مباشرة» للفلسفة . إنما نعرف فقط أنه لم يتوقف عن المطالبة بطريقة للتعبير أصيلة للفلسفة ، ولم يفكر مطلقاً بأن يستبدلها بلغة الفن أو الشعر . ومع ذلك ، فعندما نقرأ الكاتب ، يتوضح لنا ذلك السر ، أذ يبدو أن كلماته الخاصة ،لا تنغلق مطلقاً على ما تريد أن تقوله ، وأن معانيها تفيض دائماً بالمدلول المباشر أو الحالي ، وأخيراً فان قدرتها على الأنفتاح على الوجود ترتبط بقوة التساؤل الذي يحركها . الا يجب علينا أن ندرك تماماً بأن اللغة الفلسفية هي ل : التساؤل ؟ فأذا كان ذلك نفسه لا يتم تأكيده في تعابير أيجابية ، فلا توجد أية صيغة تستطيع أن تجعلنا نفهم ماذا يعني التساؤل . لقد استطاع ميرلو بونتي ، وفي مرات عديدة ، أن يسميه ، وأن يقول انه ليس - ايضاحاً لأسئلة ، هي كما غيرها من أسئلة المعرفة تطالب بأن تمحي أمام الأجوبة - وتبيان لماذا لا يتجدد بلا نهاية في اتصاله بخبرتنا ؛ ومع ذلك فأن كل تحديد سيبعدنا عنه ويدفعنا الى أن ننسى أنه أنما يتطور في الحياة وفي اللغة ، وهو يتحمل أعباء تلك الحياة وتلك اللغة . ولكي نفسح المجال للتساؤل ، لا يكفي أن يعلن الفيلسوف أن هذا التساؤل لا ينتهي أن الانسان لم يتوقف أبداً عن وضع الأسئلة حول موقعه في العالم ، لأنه وبقدر ما هي حقيقة ، فأن فكرة كهذه عامة جداً لكي تكون لها ديمومة . وأيضاً ، الا يجب عليه أن يقودها جيداً ، وأن يهيئ لها طريقاً ، وأن يقوم بذلك ، بحيث لا تضع الاجابات التي أثارتها الأسئلة ، حدا في الكتاب لأي تأمل ، وبحيث يؤمن دائماً الأنتقال من ميدان للخبرة الى آخر . وينكشف أيضاً المعنى في الأستحالة التي يجب أن نبقى فيها في لا مكان ، وأخيراً بحيث يكون الحديث كله كما لو كان جملة وحيدة ، هي نفسها ، أذ يتسنى لنا بالتأكيد أن نميز لحظات من النطق ومن التوقف ، ولكن بشرط أن لا ينفصل المحتوى في كل جملة عن الحركة الكلية .

وفي الواقع ، فان «المرئي واللامرئي» ، من بدايته لنهايته ، هو محاولة للأبقاء على التساؤل مفتوحاً . وهو ليس ممارسة لشك منهجي ومتروي ، حيث تتوهم الذات أنها تنفصل عن كل الأشياء وبحيث يهيئ أنعاش فكر واثق من حقوقه ، ولكنه اكتشاف متواصل لحياتنا المدركة ولحياتنا المكرسة للمعرفة ؛ وهو ليس نفياً للقناعات العامة ، أو تحطيماً لايماننا من وجود الأشياء والآخرين ، وانما هو التحام بتلك القناعات وبذلك الأيمان ؛ لدرجة أن الأصرار على مثل ذلك الالتحام يكشف لنا كيف أنه قناعة وريبة لا ينفصلان ؛ ايمان ولا إيمان ؛ بل أنتقال بشكل ما للفكرة من جانب لأخر ، لكن تتصل بالغموض الذي تغطيه ؛ وهو ليس تفنيداً لنظريات

الفلسفة ، وانما عودة الى ما كان هناك في أصولها لكي نكتشف أنها تقود الى ما وراء الاجابات التي تقدمها ؛ وأخيراً انه تساؤل لا يتوقف عن اسناد ذات الى لنفسها ، تساؤل لا ينسى ظروف السائل ، ويعرف أنه مأخوذ داخل الوجود في حين أنه مرصود لتعبيره .

وأذا ما وجدت الفلسفة في تلك اللغة ، الوسيلة بأن «تماثل ما تصر على أن تقوله ذلك» فذلك لأن سر زمانيتنا وقد اعلن عنه في زمانية الكتاب ؛ ويعلمنا الكتاب كيف نتعرف على الديمومة ، على شيوع خبرة حيث كل لحظة فيها مأخوذة مع الأخريات في نفس اندفاعة الزمن ، وبالتزامن ، وعلى الحركة التي تمنع تحديد معنى الشيئ ، المرئي أو اللامرئي ؛ والتي تعمل دونما أنقطاع على انبثاق المحتوى الساكن للعالم فيما وراء الواقع الحاضر .

وعندما يصل الكتاب من نفسه الى ذلك الوعي ، وعندما يعرف أنه هو ، وهو فقط مكان التساؤل ، الا نراه اذن يتوافق بهدوء مع نهايته ؟ لأن ذلك الذي يسير الى نهاية التساؤل لا يستطيع الا أن يكتشف ، ويجعلنا نكتشف معه حادث الكلمة . وأنه نفس الشيئ بالنسبة اليه أن يجابه المنطقة المظلمة حيث تتولد أفكاره وتلك المنطقة حيث مصيرها الى التفكك . وأنه لنفس الشيئ بالنسبة الينا أن نقرأ في كل مكان تلك الأشارات على حضوره الدائم والاحساس بغيابه المداهم . أن التساؤل الحقيقي هو مؤالفة مع الموت . ونحن لا يدهشنا أبداً أن الفيلسوف الذي نادراً ما أطلق أسماً على ذلك التساؤل ، كان يمتلك في كتاباته الأخيرة ، تلك القدرة الفائقة التي تدفعنا لأن نتوجه نحو ذلك التساؤل .

كلود لوفور

وفيما يلي قائمة بالتعابير والمصطلحات التي يمكنها أن تشكل أضافة تساعد القارئ على معرفة الأصل الأجنبي وهي وهي مرتبة حسب ورودها في المتن ، وليس حسب الترتيب الأبجدي للحروف ، ومصحوباً كذلك بفهرست للأعلام المذكورين في المتن :

١ – الوجود ما قبل الموضوعي	1 – L'etre pre'objectif
٢ – علم النفس الموضوعي	2 – La psychologie objective
٣ – علم نفس الشكل	3 – La psychologie de laforme
٤ – علم نفس الأدراك	4 – La psychologie de la perception
٥ – علم الكائن – الأنطولوجيا	5 – L'ontologie
٦ – الموضوعانية	6 – L'objectivisme
٧ – «أنا» العالم	7 – Le monde solipsiste
٨ – الطبيعة المادية	8 – La corpore'ite'
٩ – ما بين الطبيعة المادية	9 – l'inter corpor'eite'
١٠ – داخل العالم (تشابك العالم)	10 – L'entremonde
١١ – تطور الكائن الفرد	11 – Ontoge'ne'se = ontoge'nie
١٢ – الطبيعة	12 – La Nature
١٣ – العقل الأول (يونانية)	13 – (Logos)
(يستخدم التعبير في الأفلاطونية الحديثة كما كائن يفصل بين الخالق والكون)	
١٤ – العالم العمودي الأخرس	14 – Le monde vertical muet
١٥ – الوجود المتسائل الفج البدائي	15 – L'etre interrogatif brut sauvage
١٦ – فج – بمعنى غير ناضج ، أولي	16 – Brut
١٧ – لحم الحاضر	17 – La chair du pre'sent
١٨ – الـ . . «يوجد» (ما يوحد داخل العالم ، داخلنا ، داخل كل فرد منا)	18 – Le (il ya)
١٩ – رسم الزمن	19 – Le trace' du temps
٢٠ – مفاضلات الوجود البدائي	20 – diffe'renciation de l'etre sauvage
٢١ – الأرتداد ، التحول التأملي	21 – La conversion reflexive
٢٢ – الفلسفة التأملية	22 – La philosophie reflexive
٢٣ – تأملي (أستبطاني)	23 – reflexif
٢٤ – تحليل أنعكاسي	24 – Analyse reflexe
٢٥ – أستبصار الوجود	25 – Intuition de l'etre
٢٦ – الحدس	26 – Lintuition
٢٧ – التأمل (هنا يقصد به التأمل) ولها معاني أخرى : الأنعكاس – التفكير	27 – reflexion

French	Arabic
28 – ne'gintuition	٢٨ – نفي الاستبصار
29 – negen tropie	٢٩ – قصور حراري
30 – agnoticisme	٣٠ – اللا ادرية
31 – Signification univoque	٣١ – مدلول متواطئ
32 – Le chiasme	٣٢ – التقاطع البصري
33 – une the'se	٣٣ – أطروحة ما
(الماني) 34 – L' Erzeugung	٣٤ – الأنتاج
35 – Physis	٣٥ – الطبيعة (لاتيني)
36 – Le monde du silence	٣٦ – عالم الصمت
37 – La parole et l'invisible	٣٧ – الكلمة واللامرئي
38 – La foi percetive	٣٨ – الأيمان المدرك
39 – La perception	٣٩ – الأداراك
40 – observable	٤٠ – منظوراً
41 – Lacune	٤١ – فجوة
42 – argument pyrrhonien	٤٢ – مجادلات بيرونية (نسبة الى بيرون الأغريقي – وهي نزعة فلسفة شكلية تقرر أن كل حقيقة هي أحتمالية)
43 – L'image monoculaire	٤٣ – الصورة الأحادية
44 – La structure intrinse'que	٤٤ – البنية الباطنية
45 – Ouverture initiale	٤٥ – الثغرة الأساسية
46 – Certitudes naturelles	٤٦ – مسلمات طبيعية
47 – La madeleine	٤٧ – كنيسة المادلين
48 – Palais de justice	٤٨ – قصر العدالة
49 – Le monde intelligible	٤٩ – العالم المعقول
50 – Les opinions institue'es	٥٠ – الأفكار المتكونة الموروثة
51 – L'objectif	٥١ – الموضوعي
52 – Le spectateur impartial	٥٢ – المشاهد المتجرد
53 – Un savoir absolu	٥٣ – معرفة مطلقة
54 – Une re'alite' microphysique	٥٤ – حقيقة ميكروفيزيائية
55 – mental	٥٥ – عقلي
56 – acausale	٥٦ – لاسببية
57 – Privile'ge de principe	٥٧ – أمتياز مبدئي

58 – L'être – objet	٥٨ – الوجود – الموضوع
59 – exorciser	٥٩ – يستثير
60 – Vision psychisme	٦٠ – رؤية نفسية
61 – le psychisme	٦١ – الحياة النفسية
62 – Largeur apparente	٦٢ – أتساع ظاهري
63 – abstraction exorbitante	٦٣ – التجريد المفرط
64 – ontologie objectiviste	٦٤ – التكوين الموضوعي
65 – idéologie objectiviste	٦٥ – أيديولوجية موضوعانية (ضد تطور العلم مباشرة)
66 – La pensée objectiviste	٦٦ – الفكر الموضوعاني
67 – La pensée objective	٦٧ – الفكر الموضوعي
68 – Des composantes oniriques	٦٨ – مكونات الأحلام
69 – Socio – historique	٦٩ – سوسيو تأريخية (أي سوسيولوجية – تأريخية = أجتاعية – تأريخية)
70 – Les canons classiques du mecanisme	٧٠ – القوانين الكلاسيكية للآلية
71 – Des postulats mecanistes	٧١ – المسلمات الميكانيكية
72 – Psycho – physiologie	٧٢ – علم النفس الفيزيولوجي
73 – Physiologie des sens	٧٣ – فسيولوجيا الحواس
74 – Cogitatum	٧٤ – الأدراك (لاتيني)
75 – Noème	٧٥ – تأمل (لاتيني)
76 – adéquation	٧٦ – المطابقة
77 – Dogmatisme	٧٧ – الدوغما
78 – Scepticisme	٧٨ – الشك
79 – Reduction transcendentale	٧٩ – تخفيض صوري
80 – Reduction e'ide'tique	٨٠ – تخفيض في مستحضر الصور
81 – L' Intermonde	٨١ – البيعوالم أي ما بين العوالم : (وهو فضاء خلوي ما بين العوالم قال الابيقوريون أنه مقر الألهة)
82 – Le nominalisme	٨٢ – الإسمية . (وهو مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة والكليات ليس لها وجود حقيقي وأنها مجرد أسماء لا غير)
83 – La non – philosophie	٨٣ – اللافلسفة
84 – L' ontique	٨٤ – حقيقي الوجود
85 – L'irrationalisme	٨٥ – اللاعقلانية
86 – La Lebens – philosophie	٨٦ – الفلسفة الحياتية

٨٧ – المتخيل (بالنسبة لسارتر هو نفي النفي ، اي نظام يطبق عملية التغريم على نفسه) اما بالنسبة لبونتي فالوجود والخيال ليسا موضوعات بل ميادين والخيالي هو وجود قبل الوجود)

87 – L' imaginaire

٨٩ – الحمزة (الماني) — 89 – Rotempfun dene

٩٠ – أنشطار — 90 – De'hiscence

٩١ – مطابقة — 91 – Coincidence

٩٢ – الشيوع الأصيل — 92 – L' indivision originaire

٩٣ – الجديد دائماً (ألماني) — 93 – L' Urtumlich

٩٤ – نفسه دائماً (الماني) — 94 – Ursprunglich

٩٥ – .الجديد دائماً — 95 – (un toujours neuf)

٩٦ – أساس (الماني) — 96 – Stiftung

٩٧ – متداخل (الماني) — 97 – Incinander

٩٨ – اللب — 98 – La pulpe

٩٩ – جزء مفكر (لاتيني) — 99 – nexus rs tionum

١٠٠ – صلة جوهرية (لاتيني) — 100 – Vinculum substantiale

١٠١ – المحسوس (الماني) — 101 – Einfuhlung

١٠٢ – الحس — 102 – esthesiologique

١٠٣ – الحس (الماني) — 103 – Geist

١٠٤ – دينوية (الماني) — 104 – Weltlichkeit

١٠٥ – اللاوجود في الوجود – الموضوع — 105 – Le non – etre dans l'etre – objet

١٠٦ – العدم (الماني) — 106 – Seyn

١٠٧ – ذات متكلمة — 107 – Sujet parlant

١٠٨ – ذات مدركة — 108 – Sujet percevant

١٠٩ – ذات مفكرة — 109 – Sujet pensant

١١٠ – الشكل (الماني) — 110 – gestalt

١١١ – رسوخ البنية — 111 – Pre'gnance

١١٢ – تسامي ، تفوق — 112 – transcendance

١١٣ – الحقيقي السامي — 113 – Le vrai transcendal

١١٤ – تخفيص — 114 – Reduction

١١٥ – لغز رؤية الانبثاق (الماني) — 115 – Ratsel Erscheinung Weisen

١١٦ – الطبيعة (الماني) — 116 – Wesen

١١٧ – الطبيعية الشفاهية — 117 – Wesen Verbal

118 – Wesen de l'histoire	١١٨ – طبيعة التأريخ
119 – Cogito tacite	١١٩ العقل المضمر
120 – Gene'alogie de la logique	١٢٠ - أصل المنطق
121 – Histoire de l'être	١٢١ – تأريخ الوجود
122 – Histoire du sens	١٢٢ – تأريخ الأدراك
123 – Transcendante	١٢٣ – المفارقة
124 – Le rien	١٢٤ – اللاشيً
125 – La (quelqe chose)	١٢٥ – الشيً – الما
126 – L' hyperdialectique	١٢٦ – فرط الديالكتيك
127 – L' Unicite'	١٢٧ – الفردانية
128 – La Pluralite'	١٢٨ – التعددية
129 – L' Ubiquite'	١٢٩ – كلية الحضور (الوجود في كل مكان)
130 Extase	١٣٠ – نشوة – أنجذاب
131 – Pense'e the'tique	١٣١ – فكر مجرد
132 – The'se	١٣٢ – فرضية
133 – anti – the'se	١٣٣ – عكسي الفرضية
134 – Synthe'se	١٣٤ – جميعة أو تحقق (الجمع بين الطريحة والنقيضة في الجدل الهجلي) (وتأتي بمعنى شامل لمختلف عناصر مجموع ما).
135 – clivage reflexif	١٣٥ – أنفجارات تأملية
136 – L' entrelacs	١٣٦ – التداخل
137 – Scolastique	١٣٧ – سكولائي
138 – phénoménologie	١٣٨ – ظاهراتية
139 – L'en – Soi	١٣٩ – الداخل – الذات
140 – Le Pour – Soi	١٤٠ – الاجل – الذات
141 – Zeit bewusstsein	١٤١ – مدة الوعي (الماني)
124 – La rétention	١٤٢ – الاستبقاء
143 – Diopitrique	١٤٣ – الانكسارية
144 – Milieu ecologique	١٤٤ – وسط بيئوي
145 – Dilatation	١٤٥ – امتداد
146 – Dimensionnalite	١٤٦ – ابعاد
147 – La Monadologie	١٤٧ – الاحاداتية
148 – Les Monades	١٤٨ – الاحادات

١٤٩ – الماهية – الجوهر	149 – La Substance
١٥٠ – العالم المحيط (الماني)	150 – Umwelt
١٥١ – التجربة الخارجية (الماني)	151 – Aha Erlebnis
١٥٢ – الانفجار المترسخ	152 – Explosion Stabilisee
١٥٣ – الانقلابية	153 – La Reversibilite
١٥٤ – الهوية	154 – L'idendite
١٥٥ – مداهمة	155 – Immanence
١٥٦ – مرئي – نموذجي	156 – Visible – archetype
١٥٧ – عفوية النتاج (لاتيني)	157 – Spontaneae Frages
١٥٨ – نظرة العقل	158 – Intuitus mentis
١٥٩ – تصورية (او معنوية وهي مذهب فلسفي يقرر ان الكليات لا تقابل لان الخارج من حيث هي كذلك وانها تركيبات من صنع العقل) .	159 – Conceptulisat on
١٦٠ – جيولوجيا المماثلة	160 – Geologie transcendantale
١٦١ – التاريخ الاول (الماني)	161 – Urhistorie
١٦٢ – التاريخ الحي	162 – L'historie charnelle
١٦٣ – الاساس الاول (الماني)	163 – Urstiftung
١٦٤ – انقلاب (الماني)	164 – Umsturz
١٦٥ – الفلك الاول (الارض)	165 – Ur Arche
١٦٦ – الشمولية (سارتر مثلا يفترض ان الشمولية التاريخية هي انعكاس لعدمها لانه «لا شيء» يجب ان يرتكز على الكل لكي يوجد في العالم)	166 – Totalisation
١٦٧ – الحاضر المحسوس (الماني)	167 – Lebendige Gegenwart
١٦٨ – الثابت والمتغير (الماني)	168 – Veranderung Unveranderung
١٦٩ – نسيج (الماني)	169 – Erwirken
١٧٠ – التطبيق العملي الفردي	170 – Le Praxis individuel
١٧١ – التاريخية	171 – L'historicite
١٧٢ – الصورة المرآوية	172 – L'image Speculaire
١٧٣ – الانسية (مذهب مفكري عصر النهضة الاوربية في احياء الآداب القديمة وهو مذهب فلسفي يتخذ من الانسان في حياته الواقعية موضوعاته) .	173 – L'Humanisme
١٧٤ – عملية تامثل	174 – Idéalisation
١٧٥ – افق خارجي	175 – Horizon extérieur
١٧٦ – رؤيوية	176 – La visibilite

177 – L'idealite d'horizon	١٧٧ – مثالية الافق
178 – L'idealite Pure	١٧٨ – المثالية خالصة
179 – Einstromen	١٧٩ – التدفق (الماني)
180 – intentionalite Latente	١٨٠ – القصدية الكُمونية
181 – Inscription historique	١٨١ – النقش التاريخي
182 – Theorie de l'Informaton	١٨٢ – نظرية المعلومات
183 – L'opérationnalisme	١٨٣ – نظرية الفاعلية
184 – La monadologie	١٨٤ – الاحاداتية
185 – Lemonde vertical	١٨٥ – العالم العمودي
186 – Télépathie	١٨٦ – التخاطر
187 – Psychoanalysis and the occult	١٨٧ – التحليل النفسي والمحجوب (انجليزي)

فهرست الاعلام المذكورين في المتن وحسب ترتيب ظهورهم : –

1 – Maurice Merleau Ponty	موريس ميرلو بونتي
2 – Jean Paul Sartre	جون بول سارتر
3 – Arthur Edington	آرثر ادنجنون
4 – Bachelard	باشلار
5 – A. Michotte	ا . ميشوت
6 – Werner Wolff	ورنر وولف
7 – Erfahrung	ارفارونج
8 – Henri Gouhier	جوييه
9 – Martin Heidegger	هيدجر
10 – Martial Gueroult	مارسيال جيرولت
11 – Egon Brunzwik	ايجون برونزويك
12 – Edmund Husserl	ادمون هوسرل
13 – Descartes	ديكارت
14 – I. kant	١ . كانت
15 – Marlaux	مالرو
16 – Leibniz	لبينتز
17 – Durkhim	دوركهايم
18 – Freud	فرويد

19 – georges Devreux	جورج ديفرو
20 – E . Fink	اي فنك
21 – A . Portmann	ا . بورتمان
22 – François Meyer	فرانسو مير
23 – P. Schilder	ب – شيلدر
24 – Wolfgang Metzeger	فولفجانج متزجر
25 – Georges Charbonnier	جورج شاربونيه
26 – Madame de la Tayette	مدام دولا فاييت
27 – Jean Leray	جون لوريه
28 – André Martinet	اندريه مارتينيه
29 – Nietzsche	نيتشة
30 – Paul Claudel	بول كلوديل
31 – Jean Wahl	جون ڤال
32 – Bergson	برجسون
33 – Louis de Broglie	لوى دو بروجلى

المحتويات



لنفس المؤلف

- ظاهراتية الأدراك
- الأنسية والرعب (دراسة حول المشكلة الشيوعية)
- تقريظ للفلسفة (درس القاه في الكولج دوفرانس ، الخميس ، ١٥ يناير ، ١٩٥٣) .
- مغامرات الديالكتيك
- العين والعقل
- أشارات
- المرئي واللأمرئي (مع ملاحظات العمل)
- مديح الفلسفة ومقالات أخرى
- ملخص للمحاضرات . الكوليج دوفرانس (١٩٥٢ - ١٩٦٠)
- نثر العالم

لدي ناشرين أخرين

- بنية السلوك (المطابع الجامعية في فرنسا)
- الأدراك واللا أدراك (منشورات ناجل)

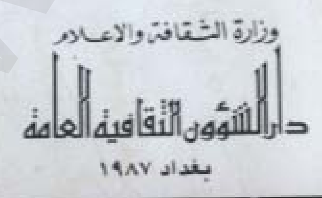




المرئي واللامرئي..

لم يسمح الموت للكاتب بان يتم ذلك العمل الكبير الذي بدأه، وكان يحلم بانجازه. لقد كان يؤرقه دائما ذلك التساؤل الفلسفي، الذي كان يسعى دائما لان يحرره من قيود المسلمات المتوارثة، الذي كان يحاول دائما ان يجد له اسما ومحتوى جديدين.

لقد حاول في كتابه الاحتفاظ بذلك التساؤل مفتوحا على العالم، على حياتنا، على خبرتنا. انه ليس بالشك المنهجي ولا بالنفي للقناعات العامة المشتركة وانما هو الاكتشاف المتواصل لحياتنا، لادراكنا، ونشاطاتنا ولمعرفتنا. انه محاولة للوصول الى المنابع، الى اصول النظريات الفلسفية التي تساعدنا على اكتشاف ان ماتؤدي اليه هو ابعد من مجرد الاجابة على التساؤل.. لقد حاول جاهدا التدليل على ديمومة التساؤل المتجرد ابدا في اتصاله بالخبرة التي نمتلكها عن العالم والتي تتجدد دوما...



بغداد ١٩٨٧

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة

السعر ثلاثة دن